Traité sur la Liberté

Joakim Joseph Jordan

Copyright © 2026 Joakim Joseph Jordan

Tous droits réservés.

ISBN : XXXXXXXXXXX

Remerciements

Dieu.

Table des matières

Avant-propos 1

Première partie : De la liberté divine et de l'acte créateur 11

Quaestio I – Dieu est-il libre ? 12

Quaestio II : La liberté divine consiste-t-elle à pouvoir vouloir indifféremment n'importe quoi ? 24

Quaestio III : La nécessité par laquelle Dieu veut sa propre bonté abolit-elle sa liberté ? 37

Quaestio IIII : Dieu veut-il librement ce qui est autre que lui ? 52

Quaestio V : Un décret libre de Dieu peut-il être immuable et infaillible ? 71

Quaestio VI : Quelque chose de ce qui existe peut-il ne pas être causé par Dieu ? 85

Quaestio VII : La création est-elle une donation de tout l'Être plutôt que la transformation d'une réalité préexistante ? 98

Quaestio VIII : Un être créé peut-il subsister sans être conservé par Dieu à chaque instant ? 111

Deuxième partie : De la créature, de la causalité et de la Providence 126

Quaestio IX : La créature est-elle limitée par son essence plutôt que par un défaut de la donation divine ? 127

Quaestio X : La limitation constitutive de la créature est-elle un mal ? 150

Quaestio XI : Une créature limitée peut-elle exercer une causalité véritable dans un effet que Dieu cause tout entier ? 177

Quaestio XII : Dieu gouverne-t-il chaque atome de l'univers ? 207

Quaestio XIII : Le hasard existe-t-il réellement dans un univers gouverné par la Providence divine ? 226

Quaestio XIIII : Dieu est-il cause du mal qu'il permet ? 246

Troisième partie : De la liberté humaine, de ses conditions et de son accomplissement par la Grâce 265

Quaestio XV : L'Homme est-il réellement libre ? 266

Quaestio XVI : La liberté exige-t-elle qu'un acte soit sans cause ? 288

Quaestio XVII : Le hasard peut-il rendre l'Homme libre ? 308

Quaestio XVIII : Les conditionnements corporels, biologiques, psychiques et sociaux abolissent-ils entièrement la liberté et l'imputabilité ? 328

Quaestio XIX : L'Homme peut-il être l'auteur de ses actes sans être l'auteur de lui-même ? 349

Quaestio XX : La nécessité de vouloir la fin ultime abolit-elle le libre choix à l'égard des biens particuliers ? 368

Quaestio XXI : La possibilité de choisir le mal appartient-elle à la perfection de la liberté ? 387

Quaestio XXII : L'habitude peut-elle accroître ou détruire la liberté ? 405

Quaestio XXIII : La vérité restreint-elle la liberté ? 424

Quaestio XXIIII : Dieu peut-il mouvoir infailliblement la

volonté de telle sorte que l'Homme se meuve néanmoins lui-même ?.....445

Quaestio XXV : La grâce peut-elle libérer infailliblement la volonté sans abolir son libre consentement ?.....463

Quatrième partie : De la servitude, de l'obéissance et de la libération.....482

Quaestio XXVI : Un esclave privé de liberté extérieure peut-il demeurer intérieurement libre ?.....483

Quaestio XXVII : La possibilité de demeurer intérieurement libre rend-elle la servitude extérieure tolérable ?.....499

Quaestio XXVIII : Toute dépendance ou toute obéissance constitue-t-elle une servitude ?.....519

Quaestio XXIX : La libération d'une servitude injuste rend-elle licite n'importe quel moyen ?.....539

Quaestio Ultima : La liberté oblige-t-elle à combattre toute servitude injuste ?.....560

Conclusio generalis : Ne sois pas esclave, ne fais pas d'esclave 581

Index synthétique.....593

Bibliographie.....597

Avant-propos

Manifeste pour les hommes qui prétendent aspirer à la Liberté

Eh bien nous y voilà. Après le Traité d'Éthique et le Traité de Métaphysique, il fallait s'attarder sur un autre point. Mais pas un petit point secondaire qu'on ajoute à la fin parce qu'il manque une case dans le sommaire. Non. Il fallait s'arrêter sur le point qui relie tout le reste, celui sans lequel la Métaphysique reste suspendue dans les hauteurs et l'Éthique devient une succession de prescriptions adressées à une machine. Il fallait parler de la liberté. Parce qu'on peut disserter pendant mille pages sur l'être, sur la causalité, sur Dieu, sur le bien, sur la vertu, sur la loi, sur la grâce, sur la responsabilité, mais à un moment donné une question revient et elle revient comme un marteau : comment un être qui ne s'est pas créé lui-même peut-il être l'auteur de ses actes ? Comment une créature qui dépend totalement de Dieu peut-elle agir réellement ? Comment peut-on lui demander de répondre du bien et du mal si tout ce qu'elle est lui a été donné par un être extérieur à elle ? Et surtout, surtout, qu'est-ce que cela veut dire, être libre ? Parce que tout le monde emploie ce mot. Absolument tout le monde. Les révolutionnaires, les publicitaires, les colonisés,

les colonisateurs, les libéraux, les marxistes, les libertariens, les tyrans, les démocrates, les adolescents qui veulent sortir jusqu'à quatre heures du matin et les multinationales qui veulent que vous cliquiez sur « Acceptez les conditions générales ». Tout le monde parle de liberté. C'est magnifique. C'est même probablement le mot le plus rentable, le plus efficace et le plus dangereux de toute l'histoire politique humaine. Et le problème, c'est que jamais personne ne le définit.

L'être humain veut être libre avant même de savoir ce qu'il demande. C'est ça qu'il faut comprendre. Il y a quelque chose de presque irrationnel là-dedans, quelque chose de viscéral. Attachez un animal, il tire sur la corde. Enfermez un homme, il regarde la porte. Dites à un enfant qu'il ne peut pas faire quelque chose, il veut immédiatement le faire, même si deux secondes auparavant il s'en fichait complètement. C'est comme ça. Il y a dans le vivant une espèce d'élan vers son mouvement propre, vers son déploiement, vers la possibilité d'exercer ce qu'il est et d'en éprouver les limites. Et chez l'Homme, cet élan devient politique, moral, métaphysique, parfois grandiose et parfois complètement absurde. Parce que l'Homme ne veut pas seulement bouger. Il veut être reconnu comme celui qui bouge. Il ne veut pas seulement obtenir quelque chose. Il veut croire que cela vient de lui. Il veut pouvoir dire : « J'ai choisi. » Même lorsque son choix a été préparé, orienté, vendu, suggéré, récompensé, conditionné et emballé par quelqu'un d'autre. Et là, ça devient extrêmement intéressant, parce que celui qui comprend ce désir comprend comment gouverner les hommes sans leur donner l'impression d'être gouvernés.

Edward Bernays l'avait compris. Et il l'avait compris avec une brutalité presque admirable intellectuellement, moralement beaucoup moins, mais intellectuellement il faut lui reconnaître ça. Vous voulez faire fumer des femmes dans une société où fumer en public est encore considéré comme inconvenant ? Très simple. Vous ne dites pas : « Achetez des cigarettes, cela enrichira l'American Tobacco Company. » Ça ne marche pas. Vous prenez une aspiration réelle, l'émancipation féminine,

vous prenez un interdit social, vous organisez une mise en scène, et vous transformez les cigarettes en « torches de la liberté ». Voilà. Le produit addictif devient symbole de libération. Le geste rentable devient acte politique. La dépendance se vend sous la forme de l'indépendance. C'est tout de même magnifique ! On ne vous dit plus : « Obéissez. » On vous dit : « Prouvez que vous êtes libre. » Et on vous tend exactement l'objet qu'on veut vous vendre. C'est ça le génie de la manipulation moderne. L'ancien maître disait : « Fais-le parce que je commande. » Le nouveau dit : « Fais-le parce que tu es toi-même et que tu le veux vraiment ! » L'ancien maître utilisait la peur. Le nouveau utilise votre besoin d'authenticité, votre besoin de transgression, votre besoin d'exister devant les autres. Et l'Homme moderne, très fier de ne recevoir d'ordre de personne, accomplit avec enthousiasme le comportement prévu par des gens qu'il ne connaîtra ni ne verra probablement jamais.

Il faut vraiment mesurer la puissance politique de ce mot. La liberté est une arme. Elle peut ouvrir des prisons, renverser des empires, rendre sa dignité à un peuple. Mais elle peut aussi remplir des prisons, justifier des guerres, vendre des drogues, dissoudre des fidélités et construire des régimes qui demandent une obéissance absolue au nom de la libération future. Le marxisme, par exemple, n'a pas seulement proposé une analyse économique. Il a promis de libérer les peuples, de libérer le travail, de libérer l'Homme de l'exploitation, de lui rendre une histoire dont les classes dominantes l'avaient dépossédé. Et il faut être sérieux deux minutes : cette promesse a parlé à des gens qui étaient réellement exploités. Nous ne ferons pas ici comme si les ouvriers du XIXe siècle vivaient tous dans un paradis contractuel avec une petite mutuelle, six semaines de vacances et un comité d'entreprise. Il y avait une domination économique réelle. Il y avait des hommes, des femmes et des enfants réduits à des instruments de production. Marx a vu quelque chose. Les marxistes ont vu quelque chose. Le problème, c'est qu'ils ont souvent cru voir tout. Et lorsqu'une doctrine croit avoir découvert le sens nécessaire de l'Histoire, elle finit très vite par considérer que

ceux qui résistent à son projet sont soit des idiots, soit des traîtres, soit des déchets du passé. La liberté future devient alors la justification de la servitude présente. On vous enferme pour vous libérer. On vous censure pour sauver la vérité. On vous retire votre propriété, votre parole, votre association, parfois votre vie, mais rassurez-vous : c'est temporaire, l'Histoire travaille. Sauf que le temporaire dure cinquante ans et que les libérateurs finissent dans des palais tandis que le peuple reste aussi pauvre qu'opprimé.

Les mouvements décoloniaux ont porté la même puissance du mot, mais dans une autre direction, et là encore il faut regarder les choses sans hypocrisie. Les peuples colonisés ne demandaient pas seulement de meilleurs administrateurs, des routes plus propres ou des gouverneurs un peu moins méprisants. Ils demandaient qu'on cesse de décider à leur place. Ils demandaient de redevenir sujets de leur propre histoire. Ils disaient en substance : « Vous avez peut-être des armes, des bateaux, des universités, des machines, mais cela ne vous donne aucun droit métaphysique sur nous. » Et ils avaient raison. La supériorité technique ne crée pas la supériorité ontologique. Un peuple plus puissant ne devient pas le tuteur naturel d'un autre peuple. La liberté décoloniale a donc porté une vérité immense : aucun peuple n'est l'enfant permanent d'un autre. Mais là encore, combien de libérateurs ont ensuite expliqué au peuple qu'il ne pouvait pas encore être libre parce que la nation était fragile ? Combien de partis issus de la lutte ont transformé leur mérite historique en droit de gouverner sans terme ? Combien ont dit : « Nous vous avons libérés, donc vous nous devez désormais l'obéissance » ? Le drapeau change. Le portrait change. Le vocabulaire change. Mais parfois le poste de police reste exactement au même endroit et les méthodes aussi. C'est ça le problème. La liberté est souvent promise, rarement tenue. Elle est proclamée pour abattre un maître et oubliée dès qu'il faut empêcher le libérateur de prendre sa place.

Et maintenant nous avons le libertarisme moderne, qui est fascinant parce qu'il voit parfois très juste et devient ensuite complètement aveugle. Il voit juste lorsqu'il dit que l'État peut

devenir monstrueux, que l'administration peut infantiliser, que la bureaucratie peut absorber toute initiative, que le pouvoir politique adore se présenter comme protecteur alors qu'il augmente simplement sa capacité de contrôle. Très bien. Rien à dire. Mais ensuite, il vous explique que la liberté, c'est essentiellement la propriété de soi, le contrat et l'absence d'interférence. Bon. Déjà, la propriété de soi, il faudra m'expliquer ce que cela signifie. Vous vous êtes fabriqué ? Vous avez choisi votre corps ? Vous avez construit la langue avec laquelle vous signez le contrat ? Vous avez créé la monnaie, les routes, les tribunaux, les institutions, la paix sociale et les générations de savoirs qui rendent votre entreprise possible ? Non. Mais vous êtes propriétaire absolu de vous-même. Très bien. Ça sonne fort, mais métaphysiquement, c'est très pauvre. Et surtout, le contrat n'est pas une hostie magique qui transforme tout ce qu'il touche en justice. Un homme peut signer parce qu'il a faim. Une femme peut consentir parce qu'elle est sous emprise. Un utilisateur peut cliquer sur « j'accepte » sans comprendre ce qu'il abandonne. Un travailleur peut être juridiquement libre de partir et matériellement condamné s'il le fait. Et après on arrive avec le petit contrat signé en disant : « Vous voyez, il a choisi. » Oui, il a choisi entre quoi et quoi ? Dans quelles conditions ? Avec quelle connaissance ? Et surtout, qu'est-ce que ce choix va faire de sa capacité future à choisir ? Ça, bizarrement, beaucoup moins de monde le demande.

Voilà pourquoi il fallait un traité entier. Parce que la liberté est partout et qu'elle est comprise nulle part. Elle est invoquée par le marché pour vendre, par l'État pour gouverner, par la révolution pour mobiliser, par l'individu pour ne rien devoir, par les entreprises technologiques pour capter notre attention et par les régimes politiques pour expliquer que toutes leurs contraintes sont nécessaires à notre protection. On vit dans un monde où tout le monde veut nous libérer. C'est extraordinaire. Les banques veulent nous libérer par le crédit, les plateformes par la connexion, les coachs par l'optimisation, les partis par la réforme, les révolutionnaires par la rupture, les publicitaires par la consommation, les libertariens par le

marché et les technocrates par l'administration rationnelle. Tout le monde nous libère. Et pourtant, je regarde autour de moi et je vois des gens incapables de ne pas regarder leur téléphone pendant dix minutes. Je vois des hommes incapables de tenir une parole. Je vois des femmes et des hommes incapables de demeurer seuls, incapables de supporter une frustration, incapables de ne pas acheter, incapables de ne pas réagir, incapables de dire non au groupe, incapables de garder le silence. Mais ils sont libres. Évidemment. Ils ont choisi la couleur du téléphone et le fournisseur d'accès. On est sauvés.

Je vais être très clair : je ne crois pas à cette liberté-là. Je ne crois pas que multiplier les choix suffise à produire l'Homme libre. Je ne crois pas qu'un individu qui obéit immédiatement à chaque pulsion soit libre sous prétexte que personne ne lui a mis un pistolet sur la tempe, et j'ai pu suffisamment le démontrer dans le Traité d'Éthique. Je ne crois pas qu'un contrat soit juste uniquement parce qu'il porte deux signatures. Je ne crois pas qu'un peuple soit libre uniquement parce qu'il a un drapeau. Je ne crois pas qu'une révolution soit libératrice uniquement parce qu'elle a renversé un tyran. Je ne crois pas qu'une société soit libre uniquement parce qu'elle organise des élections. Je ne crois pas qu'un chrétien soit libre uniquement parce qu'il se sent intérieurement en paix. Tout cela peut être nécessaire. Rien de tout cela n'est suffisant. La vraie question est beaucoup plus brutale : qui gouverne réellement ton acte ? Quelle puissance peut te faire agir ? Quel bien peux-tu encore reconnaître lorsque ton désir crie l'inverse ? Peux-tu dire non ? Peux-tu tenir ? Peux-tu partir ? Peux-tu obéir sans abdiquer ? Peux-tu servir sans ramper ? Peux-tu commander sans posséder ? Peux-tu résister sans devenir toi-même l'homme que tu combats ?

Le traité de métaphysique avait posé les fondations. Il fallait comprendre que l'Homme reçoit l'être sans être un simple décor dans l'action divine, que Dieu produit de vraies causes et que la dépendance envers la Cause première ne supprime pas la causalité créée. Le traité d'éthique avait ensuite montré que l'acte humain vise un bien, que les habitudes construisent

ou détruisent la maîtrise, que la vertu ordonne, que le vice enchaîne, que la loi peut éduquer et que l'Homme devient en partie ce qu'il accomplit. Mais il restait cette charnière. Il fallait prendre la liberté elle-même, la retourner, l'examiner, lui arracher tous les faux visages qu'on lui a collés. Certaines démonstrations déjà abordées dans les autres traités reviendront donc ici. Oui, elles reviendront. Et je le dis tout de suite parce que je n'ai aucune envie de faire semblant d'avoir honte de la répétition lorsqu'elle est nécessaire. Je pourrais renvoyer le lecteur toutes les cinq pages au traité de métaphysique ou au traité d'éthique. Ce serait très élégant, très universitaire, très pratique pour faire vendre trois livres au lieu d'un. Mais ce serait aussi insupportable pour celui qui n'a pas pu se les procurer, et intellectuellement bancal. Je veux que ce traité tienne debout seul. Je veux qu'il ait ses propres fondations, ses propres murs, sa propre cohérence. Ceux qui ont lu les autres ouvrages reconnaîtront certaines pierres, mais elles seront disposées autrement, parce qu'ici la question n'est plus seulement ce qu'est une cause ou ce qu'est une habitude. La question est : qu'est-ce que cela change lorsqu'on parle de la liberté ?

Et pour répondre, je vais reprendre, une nouvelle fois, la méthode scolastique. Le mot fait peur aux gens qui pensent qu'une pensée devient profonde lorsqu'elle est accessible et qu'un texte devient moderne lorsqu'il ne répond jamais clairement à la question qu'il pose. Moi, je préfère une méthode qui oblige à regarder l'objection en face. On posera la question. On donnera aux objections leur force réelle. On ne construira pas des hommes de paille pour avoir le plaisir de les brûler. On écoutera les autorités. On distinguera. On répondra. Puis on reviendra à chaque objection. Ce sera lent et probablement très long. Oui. Tant mieux. Nous vivons dans une époque où les gens se font une opinion métaphysique en trente secondes sur une vidéo de vingt secondes. Un peu de lenteur ne va tuer personne. Je veux un édifice indestructible et cela ne peut pas se faire en cent pages. Cette méthode est nécessaire parce que la propagande vit de la confusion. Elle met sous le même mot la dépendance et l'esclavage, la loi et

l'oppression, la spontanéité et la liberté, la force et la violence, l'autorité et la domination. La scolastique arrive et demande : sous quel rapport ? De quoi parle-t-on ? Quelle cause ? Quelle fin ? Quel sujet ? Quelle connaissance ? Quelle contrainte ? Quelle responsabilité ? Et tout à coup, le slogan commence à transpirer.

Je le dis aussi très personnellement : rien ne m'a plus satisfait dans ce travail que de lire ce que nos pères de mémoire bénie disaient sur la Liberté. Rien. Je préfère cent pages d'Augustin sur la volonté qui se forge une chaîne par l'habitude à des bibliothèques modernes où l'on m'explique que l'Homme est autonome parce qu'il se raconte comme autonome. Je préfère Thomas distinguant la motion de la violence, la nécessité de la coercition, la faculté de son exercice, à tous les discours contemporains qui confondent causalité et déterminisme parce qu'ils n'ont jamais pris le temps de comprendre ce qu'est une cause. Je préfère Grégoire de Nysse demandant comment un Homme ose fixer le prix d'un autre Homme créé à l'image de Dieu à mille déclarations institutionnelles écrites par des gens qui parlent de dignité humaine et organisent ensuite des systèmes où tout le monde devient une variable. Je préfère Augustin, Thomas, Chrysostome et les anciens parce qu'ils ne commencent pas par le slogan. Ils commencent par l'être, le bien, l'acte, la volonté, la grâce, la loi, la fin. Ils savent que l'Homme peut être libre sous les chaînes et esclave dans un palais. Ils savent que l'obéissance peut être vertu et que la soumission peut être péché. Ils savent que Dieu peut mouvoir la volonté sans la remplacer. Ils savent surtout que la liberté n'est pas un vide. Elle est une puissance ordonnée.

Je ne vais pas pour autant faire semblant que les modernes n'ont rien vu. Marx a vu l'exploitation structurelle. Fanon a vu la domination entrer jusque dans le regard que le colonisé porte sur lui-même. Malcolm X (un héros qui m'est personnellement très cher) a vu qu'on demande souvent à l'opprimé d'être pacifique uniquement parce que l'oppresseur veut conserver le monopole de la force. Les psychologues ont vu l'emprise. Les neurosciences ont vu les conditionnements. Les sociologues ont vu la puissance des institutions. Les

ingénieurs eux-mêmes savent aujourd'hui comment une architecture numérique peut rendre un comportement plus probable. Tout cela sera entendu. Mais rien ne sera adoré. Je ne remplace pas un dogme moderne par un dogme révolutionnaire. Je ne vais pas me prosterner devant Marx parce qu'il a vu certaines choses que les libéraux refusaient de voir, ni devant le libertarisme parce qu'il a vu certaines choses que les socialistes refusaient de voir. Tout le monde va passer au tribunal. Tout le monde. Le capitaliste qui appelle liberté le contrat signé sous nécessité. Le révolutionnaire qui appelle libération l'obéissance au parti. Le technocrate qui appelle rationalité la confiscation du jugement. Le publicitaire qui appelle expression de soi la consommation programmée. Le religieux qui appelle obéissance la destruction de la conscience. Le militant qui appelle oppression toute limite qui contrarie son désir. Personne n'aura de passe-droit.

Ce traité aura donc un parti pris clair. L'Homme est libre parce que Dieu le crée comme une cause véritable. Il n'est pas libre parce qu'il serait sans cause, sans nature, sans limite ou sans dette. Il est libre lorsqu'il peut connaître, juger, consentir et agir selon le bien. Cette liberté peut grandir. Elle peut aussi se détruire. Elle peut être blessée par le corps, le traumatisme, l'habitude, la peur et les structures. Elle peut être restaurée par la grâce. Elle peut subsister intérieurement sous l'oppression sans rendre l'oppression acceptable. Et lorsqu'une puissance prétend supprimer cette liberté, l'Homme peut résister. Il peut désobéir. Il peut fuir. Il peut s'organiser. Il peut défendre. Il peut combattre. Parce qu'une liberté qui n'aurait jamais le droit de résister à sa propre suppression ne serait pas une liberté, ce serait une permission accordée par le maître.

Mais il faudra également dire au libérateur ce qu'il ne veut jamais entendre : ta cause juste ne te rend pas juste par magie. Tu peux combattre l'esclavage et porter déjà en toi l'âme du maître illégitime. Tu peux parler de liberté et exiger une obéissance totale. Tu peux renverser Pharaon et rêver secrètement de son trône. C'est pour cela que la justice devra gouverner les moyens, que la prudence devra choisir les actes, que la charité devra empêcher la haine de devenir fin, que

l'espérance devra empêcher la politique de devenir religion et que la grâce devra empêcher le libérateur de se prendre pour le sauveur absolu.
Voilà ce que nous allons faire. Nous allons reprendre le mot liberté à ceux qui le vendent. Nous allons le reprendre à ceux qui l'utilisent pour justifier l'addiction, le caprice, l'exploitation, la surveillance, la révolution sans limite, le marché sans justice, l'État sans frein et l'obéissance sans conscience. Nous allons demander ce qu'est la liberté devant Dieu, dans l'Homme, dans l'acte, dans l'habitude, dans le péché, dans la grâce, dans la prison, dans le travail, dans l'autorité et dans le combat.
Et je préviens le lecteur : ce traité ne va pas le flatter. Il ne va pas lui dire qu'il est libre parce qu'il se sent libre. Il ne va pas lui dire qu'il est libre parce qu'il vit dans une démocratie, qu'il peut voyager, voter, consommer, parler et changer d'avis toutes les quinze minutes. Il va lui demander s'il peut tenir une parole, supporter une frustration, résister à une pulsion, désobéir à un ordre mauvais, servir sans se vendre, commander sans posséder et regarder son frère enchaîné sans détourner les yeux.
Alors oui, c'est un manifeste pour les Hommes qui se disent libres. Pas pour les rassurer. Pour les mettre à l'épreuve. Moi y compris. Le moment est venu pour le "je" de devenir "nous" et prendre la hauteur qu'il convient sur ce sujet.

Bon courage !

Première partie : De la liberté divine et de l'acte créateur

Quaestio I – Dieu est-il libre ?

Utrum Deus sit liber ?

Il faut d'abord interdire à l'imagination de transporter en Dieu la psychologie de l'Homme. Notre liberté s'exerce dans le temps : nous ignorons, nous examinons, nous hésitons, puis nous choisissons ; l'acte succède à l'indécision et demeure exposé au regret. Si l'on agrandit indéfiniment cette expérience, on obtient un Dieu qui consulterait des raisons antérieures à lui, comparerait des mondes déjà possibles hors de lui et se déterminerait enfin sous l'attrait de l'un d'eux. Un tel Dieu serait peut-être le premier des agents ; il ne serait plus le Principe, puisque son intelligence recevrait une mesure et sa volonté une sollicitation.

Mais l'erreur contraire n'est pas moindre. Parce que Dieu ne délibère pas, ne change pas et ne peut vouloir le mal, on conclut qu'il ne serait pas libre. On identifie ainsi la liberté avec ses conditions créées : l'ignorance qui rend l'examen nécessaire, la mutabilité qui permet la révision, l'imperfection qui rend possible la faute. La créature deviendrait plus libre que Dieu précisément par ce qui lui permet de se tromper. Il faut donc dégager, sous ces déficiences, la perfection positive qu'elles limitent : non l'hésitation, mais la maîtrise de l'acte ; non l'absence de toute détermination, mais l'absence de détermination par un autre ; non le pouvoir de défaillir, mais le pouvoir d'agir selon le bien connu.

La question engage aussitôt la nature de la création. Si Dieu produit l'univers par nécessité de nature, comme le feu chauffe, le monde cesse d'être un don : il devient le prolongement inévitable de l'essence divine. Si, inversement, la liberté signifie caprice sans intelligence, la contingence du monde est sauvée au prix de son intelligibilité. Or la doctrine catholique refuse ensemble l'émanation nécessaire et l'arbitraire irrationnel : Dieu crée sans besoin et sans

contrainte, mais non sans sagesse1.
La difficulté est donc précise. La liberté désigne-t-elle en Dieu une indétermination analogue à la nôtre, ou l'acte parfait d'une volonté que rien ne reçoit, ne complète ni ne contraint ? Dieu hésite-t-il entre des possibles, ou faut-il dire que son unique acte éternel possède souverainement ce que nos choix temporels ne possèdent que par participation ?

Obiectiones

Obiectio I — La simplicité divine exclurait toute possibilité de choix

Il semble que Dieu ne soit pas libre. Choisir paraît supposer un sujet, une faculté, plusieurs objets et un acte qui détermine la faculté à l'un d'eux. Or Dieu est absolument simple : son être, son intelligence et son vouloir ne sont pas des réalités composées, mais un seul acte. Si son vouloir est identique à son essence, il paraît nécessaire comme elle. Dieu ne pouvant pas ne pas être Dieu, il ne pourrait pas davantage ne pas vouloir tout ce qu'il veut. Et si plusieurs déterminations réelles — vouloir ceci, omettre cela — étaient introduites en lui, sa simplicité serait détruite. Donc ou bien Dieu est simple et ne choisit pas, ou bien il choisit et n'est pas simple.

Obiectio II — L'omniscience abolirait toute délibération

De plus, délibérer consiste à chercher ce qu'il convient de faire ; choisir semble être la conclusion de cette recherche. Or Dieu connaît toutes choses dans un acte unique, sans raisonnement successif. Il sait éternellement ce qu'il veut, et sa science ne peut être fausse. S'il voulait autrement, ce qu'il savait éternellement aurait été erroné ; s'il ne peut vouloir autrement, il n'est pas libre. En outre, une intelligence parfaite ou bien discerne un unique ordre meilleur, qui nécessite la volonté, ou bien ne discerne aucune raison de préférer, auquel cas le choix devient arbitraire. L'omniscience paraît donc supprimer à la fois la délibération et l'alternative.

---

1 Concile Vatican I, constitution dogmatique *Dei Filius*, 24 avril 1870, chap. I, DH 3002 ; canons sur Dieu créateur, can. 4-5, DH 3024-3025.

Obiectio III — L'immutabilité rendrait impossible toute décision
En outre, toute décision paraît faire passer de « ne pas vouloir encore » à « vouloir désormais ». Mais Dieu est immuable et ne passe jamais de la puissance à l'acte. Son décret n'a pas commencé et ne peut être révisé. Or ce qui a toujours été voulu et ne peut cesser de l'être semble appartenir nécessairement à celui qui le veut. Dire que seul l'effet temporel change ne résout pas la difficulté : ou bien le rapport de Dieu à l'effet change, ou bien aucun acte nouveau ne correspond à la création. L'éternité du décret paraît donc convertir sa stabilité en nécessité.

Obiectio IIII — Un être parfait serait nécessairement déterminé à un seul acte
Encore, l'agent parfait ne peut agir moins sagement qu'il ne le pourrait. S'il existe un meilleur monde, Dieu doit le choisir ; sinon il manquerait de sagesse ou de bonté. S'il n'existe aucun monde maximal, toute détermination paraît arbitraire : pourquoi cet ordre, ce nombre et cette histoire plutôt qu'un degré supérieur ? La raison du monde, si elle est en Dieu, semble nécessiter son choix ; si elle n'y est pas, l'acte serait sans raison. Plus un agent est parfait, moins il demeure indéterminé devant le bien ; l'Agent absolument parfait semblerait donc déterminé à un seul effet.

Obiectio V — La liberté exigerait plusieurs possibilités préexistantes
Enfin, choisir exige plusieurs termes réellement possibles. Mais ces possibles ne peuvent exister hors de Dieu comme des modèles incréés, car Dieu dépendrait d'un ordre antérieur ; ils ne peuvent être plusieurs réalités en Dieu sans compromettre sa simplicité ; ils ne peuvent être de simples fictions humaines, sans quoi la proposition « Dieu aurait pu ne pas créer » serait vide. Or le décret éternel existe et le passé ne peut être défait. Puisqu'il n'existe aucun instant où Dieu ne veuille pas ce monde, l'autre possibilité semble irréelle. Ainsi Dieu ne

pourrait être libre qu'en dépendant de possibles qui lui préexistent ; mais cette dépendance détruirait sa divinité.

Sed contra est quod dicitur

L'Écriture dit : « Notre Dieu, il est au ciel ; tout ce qu'il veut, il le fait »2. Saint Paul nomme Dieu celui « qui réalise tout ce qu'il a décidé »3, qui operatur omnia secundum consilium voluntatis suae4. Ces paroles excluent qu'un destin, une matière ou une loi supérieure impose à Dieu son opération.

Le premier concile du Vatican enseigne que Dieu a créé, non pour acquérir une perfection, mais liberrimo consilio, « par un dessein souverainement libre »5. Il condamne l'affirmation selon laquelle Dieu aurait créé aussi nécessairement qu'il s'aime lui-même6. Saint Thomas formule la distinction décisive : Dieu veut nécessairement sa propre bonté, mais non nécessairement les réalités autres que lui7 ; il possède donc le libre arbitre relativement à ce qu'il ne veut pas par nécessité8.

Plotin peut fournir ici une analogie métaphysique, lorsqu'il refuse d'imaginer le principe simple soumis à sa nature comme un sujet à une loi étrangère9. Mais cette analogie ne saurait autoriser ni l'autoproduction de l'Un évoquée plus loin par Plotin10, ni une procession nécessaire du monde : la foi catholique confesse la création libre ex nihilo11.

Enfin, Maïmonide impose une discipline préalable : les termes dits de Dieu ne doivent pas reconduire subrepticement les propriétés de la créature ; les négations corrigent les

---

2 Ps 113B [115], 3, traduction liturgique AELF.

3 Ep 1, 11, traduction liturgique AELF.

4 Ep 1, 11, *Nova Vulgata*.

5 Concile Vatican I, *Dei Filius*, chap. I, DH 3002.

6 Concile Vatican I, *Dei Filius*, canons sur Dieu créateur, can. 5, DH 3025.

7 Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, Ia, q. 19, a. 3, resp.

8 Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, Ia, q. 19, a. 10, resp.

9 Plotin, *Ennéades*, VI, 8 [39], § 4.

10 Plotin, *Ennéades*, VI, 8 [39], §§ 13-14.

11 Concile Vatican I, *Dei Filius*, chap. I, DH 3002 ; canons sur Dieu créateur, can. 4, DH 3024.

représentations qui introduiraient en lui composition ou affection12. Il ne fournit pas ici l'autorité doctrinale de la réponse catholique, mais il aide à purifier la question : demander si Dieu est libre ne peut signifier demander s'il possède notre hésitation à un degré infini.

Respondeo dicendum quod

Je réponds que Dieu doit être dit libre, mais analogiquement. Le mot n'est ni univoque, comme si le vouloir divin et le vouloir humain possédaient le même mode, ni purement équivoque, comme s'il ne signifiait aucune perfection commune. Les noms de perfection se disent de Dieu et de la créature selon une analogie fondée sur la causalité et la participation : la perfection existe premièrement en Dieu, et dans la créature selon un mode fini13. Affirmer la liberté divine exige donc de conserver ce que la liberté comporte de perfection — connaissance, volonté, maîtrise, absence de contrainte — en retirant ce qui provient de la finitude — ignorance, hésitation, succession et possibilité de défaillir.

La volonté suit la connaissance du bien. Dans la créature, elle tend vers une perfection qu'elle ne possède pas encore ; en Dieu, elle n'est pas un appétit indigent. Dieu connaît sa bonté en se connaissant lui-même, et son vouloir est identique à son être14. Cette identité réelle n'abolit pas le vouloir. Elle interdit de le concevoir comme une faculté ajoutée à un sujet ou actualisée par un objet. Nous distinguons en raison l'être, le connaître et le vouloir parce que leurs concepts expriment des rapports formels différents ; nous ne composons pas pour autant plusieurs actes en Dieu.

Cette simplicité fonde la souveraineté au lieu de la détruire. Un composé dépend de ses principes ; une puissance passive dépend de ce qui l'actualise ; une volonté indigente dépend du bien qui l'attire. Dieu ne reçoit ni son acte, ni sa fin, ni la raison ultime de son opération. Il agit par intelligence et volonté, non

---

12 Maïmonide, *Guide des égarés*, I, 56-60.

13 Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, Ia, q. 13, a. 5, resp.

14 Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, Ia, q. 14, a. 4, resp. ; Ia, q. 19, a. 1, resp.

par une nécessité de nature comparable à celle d'un agent dépourvu de connaissance15. Dire qu'il est libre signifie d'abord qu'aucune cause extérieure, aucun ordre plus ancien et aucune perfection absente ne le détermine.

Cette absence de détermination extérieure ne suffirait pourtant pas, prise seule, à définir la liberté. Une nature créée peut produire spontanément son effet, sans violence, tout en étant déterminée à un seul mode d'action : le feu ne subit pas de contrainte lorsqu'il chauffe, mais il ne choisit pas de chauffer. La liberté requiert que la détermination de l'effet procède d'une connaissance de sa raison et d'un vouloir de sa fin. C'est pourquoi l'action divine ne doit pas seulement être déclarée indépendante ; elle doit être reconnue comme intellectuelle et volontaire16. Cependant, parler d'autodétermination ne signifie pas que Dieu se causerait lui-même. Se causer supposerait qu'il fût antérieur à soi ou en puissance à son propre être, ce qui est contradictoire. Dieu est sans cause ; sa volonté n'est pas l'origine de son essence, mais son essence même sous la raison du vouloir. La souveraineté divine n'est donc ni soumission à une nature étrangère, ni production arbitraire de sa propre nature : elle est l'identité incréée de l'être, de l'intelligence et du vouloir.

Il faut cependant distinguer deux objets du vouloir divin. Dieu veut nécessairement sa propre bonté, parce qu'elle est le Bien infini et l'objet adéquat de sa volonté17. Cette nécessité n'est pas contrainte : rien d'extérieur ne lui ordonne de s'aimer, et rien en lui ne résiste au Bien qu'il est. L'impossibilité de se renier, de mentir ou de vouloir le mal ne marque pas une puissance absente, mais l'absence de toute puissance défectible. Saint Augustin observe déjà que, dans la béatitude, l'impossibilité de pécher ne diminuera pas la liberté créée, mais l'accomplira18. À plus forte raison, l'impeccabilité de Dieu n'est-elle pas servitude.

---

15 Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, Ia, q. 19, a. 4, resp.

16 Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, Ia, q. 19, a. 4, resp.

17 Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, Ia, q. 19, a. 3, resp.

18 Saint Augustin, *Enchiridion ad Laurentium de fide, spe et caritate*, chap. 105.

Dieu ne veut toutefois pas les créatures avec la même nécessité qu'il se veut. Aucun bien fini, ni leur totalité, n'est l'objet adéquat de sa volonté ; aucun ne complète sa perfection ou sa béatitude. Il veut les choses autres que lui en les ordonnant à sa bonté comme à leur fin, mais il n'en a pas besoin pour posséder cette bonté19. Il pouvait donc ne pas créer et pouvait créer autrement, non parce que son acte aurait été flottant, mais parce qu'aucun effet limité n'épuisait ni ne nécessitait sa puissance. C'est précisément sur les réalités non nécessaires à sa bonté que saint Thomas fonde en Dieu le libre arbitre20.

On doit alors distinguer la nécessité absolue de la nécessité de supposition. Dieu ne veut pas ce monde d'une nécessité absolue. Mais, supposé son décret éternel, il ne peut cesser de le vouloir : non parce que l'objet aurait nécessité son choix, mais parce que la volonté divine est immuable21. Et si Dieu veut efficacement qu'un effet advienne, cet effet advient infailliblement, selon le mode nécessaire ou contingent que Dieu lui-même a voulu22. La nécessité de la conséquence ne rend donc ni l'effet absolument nécessaire ni le vouloir créateur absolument nécessité. De même, la vérité éternelle de la science divine suit l'acte divin sans le contraindre : Dieu connaît son vouloir dans l'acte même par lequel il se connaît.

L'immutabilité n'est donc pas immobilité forcée. La révision convient à l'agent qui acquiert une information, reconnaît une erreur ou rencontre un obstacle. Parce que rien de tel ne peut arriver à Dieu, son acte libre n'a pas à devenir libre par un commencement ni à le demeurer par une succession de confirmations. Il est éternellement possédé. L'effet peut commencer sans qu'un vouloir commence en Dieu : la volonté éternelle porte non seulement sur l'existence de l'effet, mais sur son existence à tel moment. Maïmonide emploie cette distinction contre l'objection qui infère du commencement du

---

19 Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, Ia, q. 19, a. 2, resp. ; a. 3, resp.
20 Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, Ia, q. 19, a. 10, resp.
21 Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, Ia, q. 19, a. 3, resp. et ad 1 ; a. 7, ad 4.
22 Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, Ia, q. 19, a. 6, resp. ; a. 8, resp. et ad 1.

monde une nouveauté dans la volonté divine23. Saint Augustin maintient pareillement un commencement temporel du monde sans nouveauté dans l'éternel dessein du Créateur24 ; saint Thomas distingue le changement des choses voulues de tout changement dans le vouloir divin25.

L'omniscience ne supprime pas davantage la liberté ; elle supprime la délibération discursive. Délibérer est, dans l'Homme, une prudence nécessaire parce que son intelligence ne possède pas immédiatement toutes les raisons de l'acte. Dieu connaît les effets, leurs rapports et leurs fins dans son essence, par un seul acte non successif26. Il ne choisit donc pas sans raison ; il possède éminemment, sans enquête, toute la raison de ce qu'il veut. La sagesse n'est pas une loi placée au-dessus de sa volonté : elle est l'unique essence divine selon la raison de connaître, comme la volonté est cette essence selon la raison de vouloir.

Il n'en résulte pas qu'un monde unique soit imposé par la sagesse. Tout monde est fini ; aucun ordre créé ne peut égaler la bonté infinie ni épuiser ses modes possibles de participation. Dieu peut faire d'autres choses que celles qu'il fait, et aucune totalité créée ne mesure toute sa puissance27. Il existe certes des raisons de convenance pour l'ordre effectivement voulu ; elles rendent cet ordre intelligible, elles ne le rendent pas nécessaire à Dieu. La liberté divine n'est donc ni le choix irrationnel d'un terme sans bonté, ni l'obligation de réaliser un maximum qui égalerait l'Infini. Elle est sagesse souveraine : la raison de l'effet est en Dieu, mais rien d'étranger à Dieu ne convertit cette raison en contrainte.

Faire du « meilleur monde possible » une mesure tacitement supérieure au Créateur serait donc contradictoire. La bonté du monde atteste une raison divine ; elle ne transforme pas cette raison en dette. Dieu ne choisit ni contre la sagesse ni sous une sagesse qui le contraindrait : son choix est sage parce que son

---

23 Maïmonide, *Guide des égarés*, II, 18.

24 Saint Augustin, *La Cité de Dieu*, XI, 4, 2.

25 Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, Ia, q. 19, a. 7, resp. et ad 3.

26 Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, Ia, q. 14, a. 5, resp. ; a. 7, resp.

27 Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, Ia, q. 25, a. 5, resp.

intelligence et sa volonté sont l'acte unique de sa bonté.
Les possibles, enfin, ne sont pas des objets incréés disposés devant Dieu. Dieu connaît son essence comme diversement imitable par des créatures finies ; cette pluralité des rapports intelligibles fonde les idées divines sans introduire plusieurs formes réelles dans l'intellect simple[28]. Il connaît non seulement ce qui existe, mais tout ce qui relève de sa puissance ou de celle des créatures[29]. Est possible ce dont les termes n'impliquent pas contradiction et qui peut recevoir l'être de la puissance divine ; la contradiction, ne signifiant aucun être possible, ne tombe pas sous la toute-puissance[30].
La pluralité des possibles est donc fondée en Dieu sans le précéder, et connue par lui sans le composer. Dire « Dieu pouvait ne pas créer » ne décrit pas un instant d'hésitation antérieur au décret. La proposition affirme que la non-création n'est incompatible ni avec l'essence divine ni avec sa béatitude, et que l'existence du monde dépend d'un vouloir qui n'était nécessité par aucun manque. La possibilité porte sur la puissance et sur la non-nécessité absolue de l'effet ; l'actualité éternelle du décret porte sur l'ordre choisi. Confondre ces plans revient à transformer tout acte accompli en acte fatal sous prétexte qu'il est désormais accompli.
Ainsi la liberté divine n'est pas indétermination passive, mais autodétermination sans devenir ; non pouvoir de pécher, mais souveraine rectitude ; non absence de raison, mais identité parfaite de la volonté et de la sagesse ; non mutabilité du décret, mais indépendance de l'acte à l'égard de toute cause étrangère. Dieu se veut nécessairement lui-même et veut librement les participations finies de sa bonté. Son acte est immuable ; ses effets créés, qui ne lui sont pas absolument nécessaires, adviennent selon l'ordre et le mode qu'il veut souverainement.

Ad obiectiones

[28] Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, Ia, q. 15, a. 1, resp. ; a. 2, resp. et ad 1.
[29] Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, Ia, q. 14, a. 9, resp.
[30] Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, Ia, q. 25, a. 3, resp.

Ad primum dicendum quod : la simplicité exclut une volonté reçue et une pluralité d'actes réellement ajoutés à l'essence ; elle n'exclut pas la perfection de vouloir. Les objets multiples sont voulus par l'acte unique dans la mesure où Dieu les ordonne à l'unique bonté divine31. L'identité du vouloir et de l'être rend l'acte incréé ; elle ne rend pas chaque effet aussi nécessaire que l'essence.

Ad secundum dicendum quod : la délibération est la recherche d'une intelligence finie, non l'essence de la liberté. Dieu connaît sans discours toutes les raisons de l'ordre voulu32. Sa science infaillible n'est pas un regard extérieur qui constaterait puis imposerait sa décision : l'acte de connaître et l'acte de vouloir sont réellement identiques en lui, bien que nous les concevions sous des raisons distinctes.

Ad tertium dicendum quod : un acte libre n'a pas besoin d'être révisable ; la révision suppose une déficience possible. Le décret divin est libre quant à l'absence de nécessité absolue de son objet et immuable selon la nécessité de supposition33. Le changement est dans l'effet voulu pour tel temps, non dans le vouloir éternel.

Ad quartum dicendum quod : la perfection détermine nécessairement Dieu au Bien infini qu'il est, non à un ordre fini unique. Aucun monde ne peut épuiser la puissance divine ; Dieu peut faire autre chose que ce qu'il fait34. Les raisons de sagesse fondent la convenance du monde choisi sans constituer une norme extérieure qui nécessiterait Dieu.

Ad quintum dicendum quod : les possibles ne sont ni indépendants de Dieu ni fictifs. Ils sont connus dans l'essence divine en tant qu'elle peut être diversement participée, sans

---

31 Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, Ia, q. 19, a. 2, ad 1 et ad 4.
32 Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, Ia, q. 14, a. 7, resp.
33 Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, Ia, q. 19, a. 3, resp. et ad 1 ; a. 7, ad 4.
34 Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, Ia, q. 25, a. 5, resp.

multiplier réellement l'acte simple de l'intelligence35. Le décret rend actuel un ordre possible ; il ne crée pas rétroactivement sa non-contradiction. La liberté divine suppose donc la puissance de faire autrement, non un monde de formes placé au-dessus de Dieu.

Conclusio practica

La première conséquence est que le réel n'a pas à son principe une fatalité impersonnelle. Le monde « procède de la volonté libre de Dieu » et non d'un destin aveugle ou d'une nécessité quelconque36. La créature est voulue sans être requise ; elle reçoit sans combler un manque ; elle manifeste la bonté divine sans l'augmenter37. C'est pourquoi l'existence est don au sens métaphysique le plus strict.

Cette vérité n'autorise aucune consolation servile. Dire à l'esclave que sa liberté intérieure rend sa chaîne indifférente serait falsifier la liberté : l'intériorité libre doit permettre de reconnaître l'asservissement, de le juger et, selon les moyens de la justice, de le briser. Mais elle ne peut libérer extérieurement qu'après avoir été délivrée d'une illusion plus radicale : croire que la liberté exige de ne rien recevoir, de ne dépendre d'aucune vérité et de se créer soi-même.

L'Homme n'est pas Dieu en miniature. Il ne se donne ni l'être, ni l'intelligence, ni le bien qui l'accomplit. Exiger l'indépendance absolue comme condition de sa liberté reviendrait à exiger qu'une créature soit incréée. Sa liberté devra donc être pensée comme participation : maîtrise réelle d'un acte reçu de Celui dont l'acte est souverain ; causalité seconde qui n'est pas annulée, mais fondée par la Cause première. La dépendance créatrice n'est pas une concurrence, puisque Dieu ne prend pas à l'Homme une puissance que celui-ci posséderait avant de la recevoir.

Toute la question de « la part de Dieu et la part de l'Homme » devra partir de cette dissymétrie. Il ne s'agira pas de diviser l'action comme un territoire dont chacun posséderait une

---

35 Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, Ia, q. 15, a. 1, resp. ; a. 2, resp.
36 *Catéchisme de l'Église catholique*, § 295.
37 Concile Vatican I, *Dei Filius*, chap. I, DH 3002.

fraction : plus on attribuerait à Dieu, moins il resterait à l'Homme. La Cause première donne à la cause seconde d'être véritablement cause ; la souveraineté divine pourra donc fonder une efficacité créée au lieu de l'absorber. Cette thèse exigera sa démonstration propre. Mais son principe apparaît déjà : si la liberté créée est participation, elle n'existe ni hors de Dieu ni à la place de Dieu ; elle existe par Dieu dans un sujet qui agit réellement.

La parole du Christ prend alors sa rigueur : « vous connaîtrez la vérité, et la vérité vous rendra libres »38. Dans son contexte, elle relie cette liberté à la demeure dans la parole, à la condition de disciple et à l'affranchissement du péché39. Elle ne commande pas l'autopersuasion ; elle révèle que la liberté s'accomplit dans le vrai. La toute-puissance divine n'écrase donc pas la liberté humaine : elle en interdit seulement la caricature impossible, celle d'une indépendance sans origine, sans nature et sans fin.

Au principe de l'être, il n'y a ainsi ni mécanisme qui produirait Dieu, ni monde que Dieu serait forcé de produire. Il y a l'acte simple, sage et souverain par lequel Dieu se veut nécessairement comme Bien et veut librement que d'autres participent à sa bonté. La liberté créée ne pourra être l'émancipation hors de cet acte ; elle devra être l'accomplissement, dans la créature, de la puissance reçue d'agir selon la vérité — et, par cette vérité, de ne plus consentir à aucune servitude.

[38] Jn 8, 32, traduction liturgique AELF.

[39] Jn 8, 31-36, traduction liturgique AELF.

Quaestio II : La liberté divine consiste-t-elle à pouvoir vouloir indifféremment n'importe quoi ?

Utrum libertas divina in potestate indifferenter quidlibet volendi consistat?

Il faut maintenant écarter une seconde contrefaçon de la liberté divine. La première Quaestio a établi que Dieu ne reçoit d'aucune cause extérieure la détermination de son vouloir. Mais cette indépendance peut être défigurée : pour n'obéir à rien, Dieu devrait pouvoir vouloir sans raison ; le juste et l'injuste, la vérité et le mensonge seraient indifférents devant lui. Le caprice deviendrait l'attribut suprême, et la toute-puissance, le pouvoir de faire d'une contradiction morale une perfection par décret.

Cette conception paraît exalter Dieu ; elle le rabaisse jusqu'à l'image d'une volonté humaine séparée de l'intelligence. L'Homme nomme arbitraire l'impulsion sans lumière ou la puissance qui se fait règle. Élever cet arbitraire à l'infini, ce n'est pas purifier la liberté ; c'est diviniser une déficience. Une volonté qui voudrait le mal comme mal ne manifesterait pas une maîtrise plus haute : elle manquerait le bien intelligible qui est la raison de tout vouloir.

L'erreur opposée demeure pourtant possible. Pour sauver l'intelligibilité du bien, on peut placer au-dessus de Dieu une justice éternelle qui le mesurerait, comme la loi mesure le juge

et comme l'essence géométrique mesure la démonstration. Dieu ne serait plus alors le Principe absolument premier. Il trouverait devant lui une norme incréée qu'il n'aurait ni posée ni constituée, et sa perfection consisterait à s'y conformer. Entre un Bien supérieur à Dieu et un bien produit par un décret aveugle, la pensée semble enfermée dans une alternative : ou la volonté divine est juste parce qu'elle obéit, ou la justice est divine parce que la force l'impose.
Il ne suffit donc pas de dire que Dieu veut toujours le bien : il faut savoir si cette rectitude limite sa liberté et comment il peut vouloir plusieurs ordres créés sans dissoudre la sagesse. Il faudra distinguer l'indifférence de domination, par laquelle aucune créature ne nécessite son vouloir, de l'indifférence morale, qui rendrait le bien et le mal équivalents avant un décret. La première appartient à la souveraineté ; la seconde ne serait qu'absence de perfection.

Obiectiones

Obiectio I — Être tout-puissant signifierait pouvoir vouloir n'importe quoi

Il semble que la liberté divine consiste à pouvoir vouloir indifféremment n'importe quoi. La toute-puissance ne paraît souffrir aucune exception : si un objet échappe au pouvoir de Dieu, ce pouvoir n'est plus total. Or vouloir est un acte, et le mal paraît au moins concevable comme objet d'un vouloir. Dire que Dieu ne peut mentir, haïr l'innocent ou commander l'injustice revient donc, semble-t-il, à circonscrire sa puissance par une frontière que l'Homme peut nommer mais que Dieu ne peut franchir. Plus encore, une volonté incapable de choisir l'un des contraires paraît déterminée à l'autre. Si Dieu ne peut vouloir que le bien, il agirait par nécessité de nature comme le feu ne peut que chauffer. L'omnipotence exigerait donc le pouvoir des contraires, jusque dans l'ordre moral.

Obiectio II — Une volonté mesurée par le bien ne serait plus souveraine

De plus, toute volonté dite bonne paraît jugée par une règle distincte d'elle. Nous reconnaissons la justice d'une loi en la

rapportant au bien ; nous ne reconnaissons pas le bien en le rapportant à la seule volonté du législateur. Si le vouloir divin est mesuré par une essence du Bien, cette essence est logiquement antérieure et métaphysiquement supérieure. Dieu ne serait plus l'absolu, mais l'exécuteur parfait d'un ordre qu'il découvre. Et répondre que Dieu se conforme nécessairement à sa propre nature ne paraît pas résoudre la difficulté : la nature divine deviendrait une fatalité interne, aussi contraignante qu'une loi externe. La volonté demeurerait servante, même si son maître était situé en Dieu.

Obiectio III — La justice serait bonne uniquement parce que Dieu la décrète
En outre, il semble impossible d'éviter l'autre terme du dilemme. Socrate demande si le pieux est aimé des dieux parce qu'il est pieux, ou s'il est pieux parce qu'il est aimé d'eux40. Si la justice est voulue parce qu'elle est juste, elle précède la volonté divine ; si elle est juste parce qu'elle est voulue, aucun contenu ne la distingue antérieurement de l'injustice. Dans ce second cas, « Dieu est juste » signifie seulement : Dieu veut ce qu'il veut. La proposition devient invérifiable, car tout décret, quel qu'il soit, confirmerait également la justice divine. Il faut donc choisir : ou soumettre Dieu au bien, ou reconnaître que le seul décret produit la différence entre le bien et le mal.

Obiectio IIII — Dieu pourrait rendre le mal bon par commandement
Encore, la loi tient son obligation du législateur. Or Dieu est le législateur suprême et le maître de toute créature. Ce qu'il commande devient donc devoir, et ce qu'il interdit devient faute. S'il ordonnait de haïr l'innocent, de trahir la parole donnée ou de rendre un culte au mensonge, l'obéissance semblerait exiger ces actes ; refuser au nom d'une conscience antérieure reviendrait à ériger la créature en juge du Créateur. Les commandements extraordinaires rapportés par l'Écriture paraissent confirmer que l'autorité divine peut suspendre les

40 Platon, *Euthyphron*, 10a ; développement en 10a-11b.

déterminations ordinaires du juste. Ainsi le mal ne serait pas impossible à Dieu comme objet : son commandement suffirait à le convertir en bien.

Obiectio V — Toute sagesse limiterait extérieurement la volonté

Enfin, agir sagement signifie agir pour des raisons déterminées. Si ces raisons suffisent à conclure qu'un ordre est le meilleur, Dieu ne peut en vouloir un autre ; la sagesse nécessite sa volonté. Si elles ne suffisent pas, le choix qui les dépasse est sans raison et donc arbitraire. Dire que sagesse et volonté sont identiques en Dieu ne paraît offrir qu'une formule : ou la sagesse possède un contenu intelligible, et ce contenu exclut certaines décisions ; ou elle nomme simplement ce que Dieu décide, et elle ne protège plus du caprice. La liberté divine semble ainsi impossible à tenir entre deux nécessités : celle d'une norme qui la précède et celle d'un arbitraire qui détruit toute raison.

Sed contra est quod dicitur

Abraham dit au Seigneur : « Loin de toi de faire une chose pareille ! Faire mourir le juste avec le coupable […] Celui qui juge toute la terre n'agirait-il pas selon le droit ? »41. L'appel n'installe pas Abraham au-dessus de Dieu ; il présuppose que le Juge ne peut agir contre la justice qu'il est.

La Sagesse confesse : « tu as tout réglé avec mesure, nombre et poids »42. Le contexte unit mesure, puissance et miséricorde43 : la toute-puissance est celle d'une sagesse, non une force aveugle.

Platon ne donne pas la solution théologique et traite du pieux dans l'univers grec. Mais il interdit de confondre l'essence avec l'approbation extrinsèque : le pieux est aimé parce qu'il est pieux44, et l'état d'« aimé des dieux » ne définit pas son

41 Gn 18, 25, traduction liturgique AELF.

42 Sg 11, 20b, traduction liturgique AELF ; Sg 11, 21 dans la numérotation de la Vulgate clémentine.

43 Sg 11, 21-12, 2, traduction liturgique AELF.

44 Platon, *Euthyphron*, 10d-10e.

essence45.
Maïmonide distingue l'action bonne de l'action vaine, sans but ou frivole, et rejette la thèse qui réduirait les choses aux effets d'une volonté sans finalité46. Dire que Dieu fait ce qu'il veut signifie que rien n'entrave son vouloir ; parmi les possibles, celui-ci porte sur ce que décrète sa sagesse47.
Saint Thomas donne le principe formel : « il est impossible que Dieu veuille autre chose que ce que contient la raison de sa sagesse »48. Aucune loi ne lui est pourtant supérieure, car « puissance, essence, volonté, intelligence, sagesse et justice sont une seule et même chose en Dieu »49.
Le Catéchisme de l'Église catholique recueille ce principe thomiste dans une formule sans équivoque : « La Toute-puissance divine n'est nullement arbitraire »50.

Respondeo dicendum quod
Je réponds que la liberté divine ne consiste aucunement dans le pouvoir de vouloir indifféremment n'importe quoi. Il faut affirmer simultanément quatre propositions, faute desquelles la doctrine se divise contre elle-même : aucune règle extérieure ne mesure Dieu ; Dieu est substantiellement la Bonté et la Sagesse qu'il veut ; il ne peut vouloir le mal comme mal ; il peut cependant vouloir librement des ordres créés différents. L'arbitraire n'est pas le sommet où la liberté serait affranchie de l'intelligence, mais la privation d'intelligibilité dans un vouloir fini.
La première distinction porte sur l'indifférence. On peut entendre par elle qu'aucun objet créé ne sollicite, ne complète ou ne nécessite la volonté divine. En ce sens, Dieu possède une souveraine indifférence de domination : il pouvait ne pas

---

45 *Ibid.*, 10e-11b.
46 Maïmonide, *Guide des égarés*, III, 25, trad. angl. Michael Friedländer, pp. 308-309.
47 *Ibid.*, pp. 309-310.
48 Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, Ia, q. 21, a. 1, ad 2.
49 *Ibid.*, Ia, q. 25, a. 5, ad 1.
50 *Catéchisme de l'Église catholique*, § 271, citant Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, Ia, q. 25, a. 5, ad 1.

créer, créer cet ordre ou en créer un autre, parce qu'aucun bien fini n'est nécessaire à sa béatitude[51]. Mais on peut entendre aussi que le bien et le mal seraient deux objets également susceptibles d'être voulus, sans différence intelligible antérieure au choix. Une telle indifférence serait privation de sagesse. Elle ne libérerait pas la volonté ; elle supprimerait la raison formelle pour laquelle quelque chose peut être voulu.

La volonté se porte vers l'objet sous la raison du bien. Même lorsqu'une créature choisit mal, elle poursuit un bien apparent ou désordonné. Le mal comme mal n'offre aucune perfection : il est privation d'un bien dû. Saint Augustin le définit comme la corruption d'une mesure, d'une forme ou d'un ordre appartenant à une nature bonne[52]. Dieu ne peut subir l'erreur ou la division par lesquelles la créature préfère un bien partiel au bien véritable. Il veut la bonté infinie qu'il est, et les créatures dans leur ordre à cette bonté[53]. Pouvoir vouloir le mal comme mal serait pouvoir n'être plus Dieu.

La toute-puissance porte sur tout ce qui est absolument possible ; des termes contradictoires ne désignent aucun être que Dieu échouerait à produire[54]. Le péché relève d'une autre analyse : il ne consiste pas à produire davantage, mais à manquer la règle de l'acte ; pouvoir pécher serait pouvoir défaillir[55]. En Dieu, vouloir l'injustice en tant qu'injustice est incompatible avec la Justice qu'il est. La liberté ne se mesure pas au nombre des déficiences accessibles, mais à la maîtrise du bien intelligiblement voulu.

Le dilemme dit d'Euthyphron suppose, dans sa transposition théologique, que Dieu, son vouloir et le Bien soient réellement séparés. Or Dieu n'est pas un agent qui recevrait sa bonté d'une forme supérieure : il est le Bien subsistant, auquel toute

---

[51] Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, Ia, q. 19, a. 3, resp. ; Ia, q. 25, a. 5, resp.

[52] Saint Augustin, *De natura boni contra Manichaeos*, 1 et 4 ; Saint Augustin, *Enchiridion ad Laurentium de fide, spe et caritate*, 11-12.

[53] Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, Ia, q. 19, a. 1-3.

[54] Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, Ia, q. 25, a. 3, resp.

[55] *Ibid.*, ad 2.

bonté créée participe[56]. Il faut donc refuser les deux termes pris comme exclusifs. Le bien n'est pas produit par une volonté préalablement indifférente ; il n'est pas non plus une essence indépendante à laquelle Dieu obéirait. Notre intelligence distingue bonté, sagesse, justice et volonté, mais ces perfections sont réellement identiques dans l'essence simple[57]. Dieu est ainsi à lui-même sa loi : la raison de sa sagesse est la règle intérieure de son vouloir juste[58]. La simplicité divine n'abolit pas l'intelligibilité ; elle la porte à son unité première.

La justice commutative règle l'échange entre deux parties ; Dieu n'est le débiteur d'aucun supérieur. Mais la justice distributive, qui attribue à chacun ce qui lui convient dans l'ordre, appartient éminemment à son gouvernement[59]. Il est dû à Dieu que s'accomplisse dans les choses ce que sa sagesse et sa volonté ont établi ; on peut aussi parler d'un dû à la créature selon sa nature et sa condition, mais ce second dû dépend du premier sans faire de Dieu un débiteur[60]. Ainsi Abraham, en Gn 18, 25, n'oppose aucune loi au Créateur : Dieu ne juge pas le juste et le coupable comme moralement équivalents, même si des maux temporels peuvent atteindre l'un et l'autre. L'application totale de la justice dépasse nos mesures ; son principe ne devient pas contradictoire.

Il faut ensuite distinguer le mal de faute des maux physiques ou pénaux. Dieu ne veut jamais le mal moral sous la raison du mal. Il peut vouloir qu'un défaut physique advienne sous la raison d'un bien d'ordre, ou qu'une peine advienne sous la raison de justice ; quant à la faute, il ne la veut ni ne l'approuve, mais il peut vouloir la permettre dans un ordre dont sa providence tire un bien[61]. Permission ne signifie donc ni indifférence, ni commandement, ni causalité de la malice : Dieu « n'est en aucune façon, ni directement ni indirectement,

---

[56] Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, Ia, q. 6, a. 3-4.
[57] *Ibid.*, Ia, q. 3, a. 7 ; q. 19, a. 1 ; q. 21, a. 1, ad 2.
[58] *Ibid.*, Ia, q. 21, a. 1, ad 2.
[59] Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, Ia, q. 21, a. 1, resp.
[60] *Ibid.*, ad 3.
[61] Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, Ia, q. 19, a. 9, resp. et ad 3.

la cause du mal moral »62.

Certains préceptes déterminent positivement une matière qui pouvait recevoir plusieurs ordres : tel temps consacré, tel rite, telle médiation. Leur obligation procède du décret divin. Mais celui-ci ne peut faire que l'injustice, comme violation de l'ordre dû, soit juste comme accomplissement de cet ordre. Les « dispenses » scripturaires apparentes ne prouvent pas le contraire. Dieu, maître de la vie et des biens, peut modifier le titre selon lequel une chose est due ; l'acte matériel reçoit alors une autre espèce morale sans que l'homicide injuste ou le vol deviennent bons63. Il ne peut abolir l'ordre de la justice, puisqu'il est la Justice même64.

La confrontation avec al-Ġazālī doit éviter la caricature sans masquer le désaccord. Dans al-Iqtiṣād fī l-iʿtiqād, il refuse qu'une créature oblige Dieu à créer ou à réaliser son « meilleur intérêt »65. Il soutient en outre que Dieu pourrait, abstraction faite de sa promesse, punir les croyants obéissants, récompenser les infidèles ou anéantir ses serviteurs, et refuse de soumettre ces actes aux qualifications de bon et de mauvais comme à des normes obligatoires66. La doctrine catholique conserve qu'aucune norme supérieure ne fait de Dieu un débiteur, mais récuse réellement la séparation du décret et de la bonté : Dieu ne doit pas la justice à un autre, parce qu'il est la Justice. Al-Ġazālī tient néanmoins la fausseté de la promesse divine pour impossible67 et, dans un argument ad hominem, retourne contre les muʿtazilites l'idée que raison et usage jugent le pardon meilleur que le châtiment68. Le débat porte ainsi sur le statut métaphysique de la bonté, non sur un Dieu capable de contradiction.

---

62 *Catéchisme de l'Église catholique*, § 311.

63 Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, Ia-IIae, q. 100, a. 8, ad 3.

64 *Ibid.*, ad 2.

65 Al-Ġazālī, *al-Iqtiṣad fi l-iʿtiqād* [*The Moderation in Belief*], IIIe traité, propositions 1 et 4, trad. angl. Aladdin M. Yaqub, 2013, pp. 149 et 155-156.

66 *Ibid.*, proposition 5, p. 156.

67 *Ibid.*, p. 156.

68 *Ibid.*, pp. 157-158.

Le témoignage de Maïmonide n'est toutefois reçu ici que contre le caprice et l'absence de finalité, non comme formulation catholique complète de la création libre : au même chapitre, son vocabulaire de la sagesse qui rend l'univers « nécessaire » requiert cette réserve69. Vatican I affirme au contraire que Dieu crée par un dessein souverainement libre, sans nécessité70. Le mystère excède notre intelligence ; l'arbitraire nierait l'intelligibilité dans le Principe.

Parce que sagesse, bonté et volonté sont réellement identiques en Dieu, aucun acte divin possible ne peut être dépourvu de sagesse ou de justice. L'ordre actuel n'épuise pourtant pas la puissance divine : Dieu pouvait produire d'autres choses et leur donner un autre ordre71. Tout ce qu'il pourrait faire serait, s'il le faisait, convenable et juste dans l'ordre qu'il instituerait alors72. Les raisons divines rendent ainsi l'œuvre intelligible sans la rendre nécessaire à la perfection de Dieu ; elles ordonnent les effets entre eux sans causer sa volonté73.

L'arbitraire manifeste, dans l'Homme, ignorance des raisons, impuissance à les ordonner ou refus passionnel de les suivre. Une décision sans raison n'est pas plus libre parce qu'imprévisible. Dieu ne peut donc vouloir le contradictoire ou le mal comme mal ; cette impossibilité n'est pas une frontière opposée à son être, mais sa plénitude. Il peut vouloir librement divers ordres créés compatibles avec sa sagesse, sans qu'aucun lui soit nécessaire. Sa liberté est la souveraineté sans caprice de la Bonté qui se connaît et se veut.

Ad obiectiones

Ad primum dicendum quod : l'omnipotence porte sur tout ce qui possède la raison d'un possible, non sur les assemblages

---

69 Maïmonide, *Guide des égarés*, III, 25, trad. angl. Michael Friedländer, p. 309.

70 Concile Vatican I, constitution dogmatique *Dei Filius*, 24 avril 1870, chap. I, DH 3002 ; canon *De Deo rerum omnium creatore*, can. 5, DH 3025.

71 Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, Ia, q. 25, a. 5, resp.

72 *Ibid.*, ad 2-3.

73 *Ibid.*, Ia, q. 19, a. 5, resp. et ad 1.

de mots qui se détruisent mutuellement74. Pécher est manquer l'ordre de l'acte ; l'impeccabilité manifeste donc une puissance sans défaut75. Le libre arbitre divin porte sur ce que Dieu ne veut pas nécessairement : il peut vouloir que tel bien créé soit ou ne soit pas76.

Ad secundum dicendum quod : Dieu n'est pas mesuré par le Bien comme par une forme extérieure, puisqu'il est le Bien subsistant77. Sa nature n'est pas une contrainte exercée sur un sujet distinct : essence, intelligence et volonté sont réellement un seul acte. Dieu veut nécessairement sa propre bonté sans subir aucune servitude ; être libre ne signifie pas pouvoir cesser d'être soi.

Ad tertium dicendum quod : le dilemme devient faux lorsqu'il suppose la séparation réelle de Dieu, de son vouloir et de la bonté. La justice n'est ni une essence incréée placée au-dessus de Dieu, ni un nom posé après coup sur un décret indifférent. Toute bonté créée dépend de la Bonté première, et tout commandement divin exprime la sagesse identique à cette Bonté. Dire « Dieu est juste » n'est donc pas une tautologie vide : nous attribuons sous une raison intelligible distincte la perfection qui exclut réellement tout désordre, quoique cette perfection soit identique en Dieu à son unique essence.

Ad quartum dicendum quod : le commandement divin peut constituer une obligation positive et modifier les relations réelles qui entrent dans l'objet moral ; il ne peut faire de l'injustice en tant qu'injustice un bien. Dieu ne dispense jamais de l'ordre de la justice, car il est la Justice même78. Les changements de titre ou de matière qu'examine saint Thomas ne transforment donc pas le mal en bien ; ils empêchent qu'un

---

74 Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, Ia, q. 25, a. 3, resp.
75 *Ibid.*, ad 2.
76 *Ibid.*, Ia, q. 19, a. 10, resp. et ad 2.
77 Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, Ia, q. 6, a. 3, resp.
78 Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, Ia-IIae, q. 100, a. 8, ad 2.

même acte physique soit faussement tenu pour le même objet moral[79].

Ad quintum dicendum quod : la sagesse ne limite pas extérieurement la volonté, puisqu'elle lui est réellement identique. Elle exclut nécessairement le mal comme défaut, mais non la pluralité des biens finis et des ordres qui peuvent participer diversement à la bonté divine. Les raisons de convenance rendent intelligible l'ordre choisi sans l'imposer à Dieu comme une fin dont il aurait besoin[80]. L'identité de la sagesse et de la volonté n'est donc ni une formule vide ni une nécessité externe : elle affirme que l'acte souverain est intrinsèquement lumineux.

Conclusio practica

Cette distinction entre liberté et arbitraire gouvernera tout le traité. Si être libre signifiait pouvoir vouloir également le vrai et le faux, le juste et l'injuste, alors la perfection de la liberté coïnciderait avec la destruction de toute orientation. Plus l'Homme se libérerait, moins ses actes auraient de raison ; la promesse, la fidélité, le courage et la justice deviendraient des chaînes. Le tyran serait plus libre que le sage parce qu'il oserait davantage contredire le bien. Une telle doctrine ne délivre personne : elle donne au désir sans mesure le vocabulaire de la souveraineté.

Mais si le bien était une loi étrangère même à Dieu, l'obéissance humaine demeurerait extérieure. La vérité ne serait pas la lumière intérieure de l'être ; elle serait un décret abstrait devant lequel Dieu lui-même s'inclinerait. La doctrine catholique ouvre une voie autrement radicale : au principe du réel, liberté et vérité ne sont pas deux puissances négociant leurs frontières. Dans l'acte simple de Dieu, la souveraine volonté est la souveraine sagesse, et la souveraine sagesse est la souveraine bonté.

La conséquence pour l'Homme est décisive. La capacité de

[79] *Ibid.*, Ia-IIae, q. 100, a. 8, ad 3.

[80] Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, Ia, q. 19, a. 5, resp. ; Ia, q. 25, a. 5, resp.

pécher atteste que sa liberté est encore défectible ; elle n'en constitue pas l'accomplissement. L'esclave intérieur n'est pas seulement celui qu'une force contraint du dehors : c'est aussi celui dont le désir peut être conduit par le mensonge, divisé par la passion et vendu à l'objet qui le diminue. Nommer cette servitude « autonomie » ne brise aucune chaîne. La première libération consiste à reconnaître que le vrai bien n'est pas l'ennemi de la volonté, mais sa perfection.

Cette intériorité n'a pourtant rien d'une consolation destinée à rendre supportable l'asservissement extérieur. L'Homme qui apprend que la liberté n'est pas le caprice apprend du même mouvement que toute domination arbitraire est une contrefaçon de l'autorité. Puisque la puissance divine elle-même n'est jamais séparée de la justice, aucune puissance créée ne peut invoquer sa force pour produire le droit. La vérité qui libère intérieurement donne donc la mesure à laquelle les servitudes extérieures sont jugées, combattues et, quand la justice le permet, renversées.

« Vous connaîtrez la vérité, et la vérité vous rendra libres »[81]. Cette parole ne promet pas la liberté par autosuggestion, mais par connaissance et demeure dans la parole du Christ[82]. Elle serait incompréhensible si toute vérité dépendait d'un vouloir arbitraire : demain, le même décret pourrait appeler servitude ce qu'il nomme aujourd'hui liberté. Elle devient métaphysiquement ferme si la Vérité première est aussi la Liberté première.

Ainsi commence la génération de la liberté intérieure. Elle ne consiste pas à s'imaginer sans maître, sans origine et sans fin ; elle consiste à n'être plus gouverné par ce qui n'est pas vrai. Dieu ne choisit jamais entre la vérité et le mensonge, parce que sa liberté est parfaite. L'Homme devient libre à mesure qu'il participe à cette unité : non lorsqu'il obtient le pouvoir indifférent de se perdre, mais lorsqu'il acquiert la puissance effective de vouloir lucidement le bien, de refuser toute complicité avec le mensonge et de porter cette rectitude jusque dans l'ordre extérieur.

---

[81] Jn 8, 32, traduction liturgique AELF.

[82] Jn 8, 31-36, traduction liturgique AELF.

La toute-puissance divine n'établit donc pas l'arbitraire au sommet du monde ; elle le destitue. Elle révèle que la puissance absolument libre est absolument intelligente et absolument juste. Désormais, chaque fois qu'une volonté créée appellera « liberté » le droit de nier le vrai ou « souveraineté » le droit de fabriquer le juste, elle pourra être jugée à partir du Principe même : ce qui est sans règle parce qu'il manque la vérité n'est pas libre ; est libre ce qui possède assez parfaitement son acte pour ne plus pouvoir être asservi par le faux.

Quaestio III : La nécessité par laquelle Dieu veut sa propre bonté abolit-elle sa liberté ?

Utrum necessitas qua Deus bonitatem suam vult eius libertatem tollat ?

La difficulté se resserre. Nous avons refusé de placer la liberté divine dans l'indifférence au bien et au mal ; nous affirmons maintenant que Dieu veut nécessairement sa propre bonté. Mais n'avons-nous pas retiré d'une main ce que nous avions accordé de l'autre ? Si Dieu ne peut pas ne pas s'aimer ni ne pas vouloir le Bien qu'il est, il semble captif d'une essence qu'il n'a pas choisie. Sa perfection prendrait la forme d'un destin intérieur : aucun maître au-dessus de lui, certes, mais une nature en lui dont la volonté exécuterait inévitablement la loi.
Cette objection tire sa force d'une définition devenue presque instinctive : serait libre celui qui, toutes choses demeurant identiques, conserverait indéfiniment la possibilité de faire le contraire. La liberté culminerait dans l'alternative encore ouverte ; toute nécessité signalerait sa disparition. Ainsi l'homme fidèle paraîtrait moins libre au moment où sa fidélité devient inébranlable, et le sage moins libre à mesure qu'il devient incapable de bassesse. L'indécision serait l'état pur de la puissance ; la détermination, son déclin.
Or cette mesure confond plusieurs réalités. Il existe une nécessité infligée du dehors, qui violente l'inclination du sujet ; une nécessité naturelle, par laquelle une puissance s'accomplit

dans son objet propre ; une nécessité absolue, fondée dans l'identité des termes ; une nécessité de supposition, par laquelle ce qui est posé ne peut simultanément ne pas être posé. Le mot demeure le même, mais le mode est renversé. Être contraint de vouloir ce que l'on refuse n'est pas vouloir nécessairement ce en quoi la volonté trouve sa perfection.
Il faudra donc résister à deux simplifications symétriques. La première dirait que Dieu choisit librement d'être Dieu, comme si un sujet antérieur à l'essence divine décidait de l'assumer. La seconde dirait que Dieu fonctionne selon sa nature, comme un mécanisme exécute une loi qu'il ne connaît pas. Dieu ne se produit pas ; il ne se subit pas. Il est l'acte simple dans lequel l'être, l'intelligence, la bonté et le vouloir ne sont ni successifs ni étrangers les uns aux autres. Toute la question est de savoir si cette identité parfaite mérite encore le nom de liberté — et en quel sens exact.

Obiectiones

Obiectio I — Tout acte nécessaire serait involontaire

Il semble que la nécessité par laquelle Dieu veut sa bonté abolisse sa liberté. Est volontaire ce qui aurait pu ne pas être voulu : on ne loue pas une pierre de tomber ni le feu de chauffer, parce que leur opération suit nécessairement leur nature. Si Dieu veut sa bonté avec une nécessité absolue, son acte ne relève pas davantage d'une décision. Il advient en lui — ou plutôt il est en lui — sans possibilité de refus. Or ce qui ne peut être refusé n'est pas offert au consentement ; ce qui n'est pas offert au consentement n'est pas volontaire. L'amour divin de soi serait donc naturel au sens où toute opération nécessaire est naturelle, mais il ne serait pas libre.

Obiectio II — Dieu ne pourrait se déterminer lui-même

De plus, tout agent libre paraît être principe de sa détermination. Mais Dieu ne peut se déterminer lui-même à vouloir sa bonté. S'il était d'abord indéterminé, il serait en puissance, puis recevrait de lui-même une perfection qu'il ne possédait pas ; il se causerait antérieurement à lui-même, ce qui est contradictoire. Si, au contraire, son essence détermine

éternellement sa volonté, la détermination précède logiquement l'acte volontaire : Dieu ne la donne pas, il la trouve. Dire qu'il est identique à cette détermination ne change rien, semble-t-il, car il ne l'a pas choisie. La liberté divine est donc impossible : ou Dieu se produit lui-même, ou il subit nécessairement ce qu'il est.

Obiectio III — Une volonté sans alternative serait mécanique

En outre, une volonté qui ne possède qu'une issue ne paraît pas différer d'un mécanisme parfait. La machine la plus exacte produit infailliblement l'effet inscrit dans sa structure ; son impossibilité de dévier n'est pas liberté, mais programmation. Si l'intelligence divine contemple un Bien auquel la volonté ne peut pas ne pas adhérer, l'unique résultat est fixé avec une rigueur plus absolue encore. Que le mécanisme soit immatériel, éternel et conscient ne change pas son absence d'alternative. Une conscience nécessaire pourrait accompagner l'opération ; elle ne lui donnerait pas la maîtrise des contraires. Dieu aimerait donc sa bonté comme l'automate accomplit sa fonction.

Obiectio IIII — L'amour de soi serait imposé à Dieu

Encore, l'amour paraît libre lorsqu'il est don, sortie de soi et consentement à l'autre. Un amour nécessaire de soi semble au contraire enfermer Dieu dans l'identité. Il ne pourrait cesser de se préférer, ni risquer aucune dépossession, ni retenir son assentiment. Cet amour lui serait imposé par l'infinie amabilité de sa propre essence : la bonté contraindrait la volonté par une évidence irrésistible. Et si l'on répond que Dieu aime sa bonté parce qu'elle est lui-même, on paraît définir une autoadhésion métaphysique, non un amour vivant. La nécessité transformerait l'amour divin en narcissisme ontologique ou en réflexe éternel.

Obiectio V — L'impeccabilité serait une privation de **liberté**

Enfin, le libre arbitre est ordinairement défini comme puissance de choisir entre des contraires. Or Dieu ne peut

pécher, mentir, se renier ni vouloir le mal de faute83. Sa volonté ne possède donc pas toute l'amplitude que possède une volonté créée : l'homme peut demeurer fidèle ou trahir ; Dieu ne peut que demeurer fidèle. Appeler perfection cette incapacité semble verbal, car une puissance manque réellement. Si l'impeccabilité constitue la liberté parfaite, l'acte mauvais devrait paradoxalement prouver une liberté moindre que l'impossibilité de le poser. Mais retirer le possible paraît toujours retirer du pouvoir. L'impeccabilité divine serait donc une privation magnifiée en excellence.

Sed contra est quod dicitur

Saint Paul affirme : « Si nous manquons de foi, lui reste fidèle à sa parole, car il ne peut se rejeter lui-même »84. L'impossibilité n'est pas ici opposée à la fidélité divine ; elle en exprime l'inviolable perfection. Dieu ne demeure pas fidèle malgré son incapacité à se renier : ne pouvoir se renier est le mode divin de sa fidélité.

Saint Jacques appelle Dieu le « Père des lumières », de qui viennent « les présents les meilleurs » et « les dons parfaits », et qui n'est pas « comme les astres, sujet au mouvement périodique ni aux éclipses »85. Le contexte ajoute que Dieu « ne peut être tenté de faire le mal »86. Immutabilité et bonté ne décrivent donc pas une inertie inférieure à la liberté, mais la source sans variation de tout don.

Saint Augustin nomme Dieu « le souverain Bien, au-dessus duquel il n'est rien », et conclut qu'il est le Bien immuable, véritablement éternel et immortel87. Il précise que la nature incorruptible est le souverain Bien88 et que la véritable éternité est cette suprême immutabilité que Dieu seul possède, lui « qui ne peut absolument changer »89. Mais Augustin refuse

83 Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, Ia, q. 19, a. 9-10.
84 2 Tm 2, 13, traduction liturgique AELF.
85 Jc 1, 17, traduction liturgique AELF.
86 Jc 1, 13, traduction liturgique AELF.
87 Saint Augustin, *De natura boni contra Manichaeos*, 1.
88 *Ibid.*, 6.
89 *Ibid.*, 39.

précisément d'identifier l'incapacité de défaillir à une liberté diminuée : la créature bienheureuse sera meilleure lorsqu'elle ne pourra plus pécher que lorsqu'elle pouvait seulement ne pas pécher90.

Saint Thomas distingue l'objet nécessaire de la volonté divine de ses objets contingents : Dieu veut sa propre bonté de nécessité absolue, comme objet propre et principal de son vouloir, mais il ne veut pas avec la même nécessité les réalités autres que lui91. Il ne veut jamais le mal de faute92 et possède le libre arbitre relativement à ce qu'il ne veut pas nécessairement93. La nécessité du Bien et la liberté divine ne sont donc pas deux thèses concurrentes ; elles concernent des rapports distincts du même acte simple.

Boèce fournit enfin une discipline du mot « nécessité ». Dans le livre V de la Consolation de la philosophie, il distingue la nécessité simple, appartenant à la nature d'une chose, de la nécessité conditionnelle résultant de ce qu'une chose est connue ou posée comme présente94. Cette distinction vise d'abord la prescience et les actes créés ; elle suffit néanmoins à interdire que toute nécessité soit traitée comme une coercition. Le nécessaire peut exprimer la structure de l'être ou la vérité de la conséquence, sans désigner une force qui violenterait un sujet.

Respondeo dicendum quod

Je réponds que Dieu veut nécessairement sa propre bonté, et que cette nécessité n'abolit pas sa liberté. Elle interdit seulement d'attribuer à Dieu, relativement à lui-même, une liberté d'alternative par laquelle il pourrait choisir d'être ou de ne pas être le Bien. Il faut donc distinguer sans séparer : le vouloir divin de la bonté est pleinement volontaire, souverain et exempt de toute coercition ; il n'est pas un libre choix entre

---

90 Saint Augustin, *Enchiridion ad Laurentium de fide, spe et caritate*, 105 ; Saint Augustin, *De civitate Dei*, XXII, 30, 3.

91 Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, Ia, q. 19, a. 3, resp.

92 *Ibid.*, a. 9, resp.

93 *Ibid.*, a. 10, resp.

94 Boèce, *De consolatione philosophiae*, V, prose 6.

deux termes équivalents. La liberté parfaite ne consiste pas à conserver devant le Bien infini la possibilité de la défection, mais à posséder son acte sans division, sans erreur et sans dépendance.

Le premier travail doit porter sur le terme de nécessité. Saint Thomas en distingue plusieurs sens. La nécessité de coercition vient d'un principe extérieur et contrarie l'inclination : elle répugne absolument au volontaire. La nécessité naturelle procède au contraire de l'inclination propre d'une puissance vers son objet ; loin de supprimer le volontaire, elle en constitue le fondement. De même que l'intelligence adhère nécessairement aux premiers principes, la volonté tend nécessairement vers la fin ultime sous la raison de la béatitude95. La contrainte fait agir contre le vouloir ; la nécessité naturelle accomplit l'inclination la plus intérieure du vouloir. Les ranger sous un même concept indistinct revient à confondre la violence et l'identité.

Cette distinction est déjà visible dans l'expérience humaine. Nul ne choisit de vouloir son accomplissement comme fin absolument dernière : même le suicide est poursuivi sous l'apparence d'une délivrance tenue, à tort ou à raison, pour préférable. Cette orientation nécessaire ne rend pas tous les actes humains involontaires. Elle ouvre au contraire le champ de la délibération sur les biens particuliers : parce que l'homme veut nécessairement être heureux, il examine ce qui peut réellement l'accomplir ; parce qu'aucun bien fini ne s'identifie adéquatement à la béatitude, il peut lui donner ou lui retirer son consentement96. La nécessité de la fin fonde ici la liberté des moyens au lieu de la détruire.

Cette analogie doit aussitôt être purifiée lorsqu'elle est appliquée à Dieu. L'homme désire une béatitude qu'il ne possède pas entièrement ; il peut se tromper sur elle et chercher sa fin là où elle n'est pas. Dieu ne tend pas vers une perfection absente. Son vouloir est l'acte d'aimer et de se complaire dans le Bien qu'il possède éternellement ; la volonté lui appartient non comme recherche d'un objet manquant,

95 Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, Ia, q. 82, a. 1, resp.

96 Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, Ia, q. 82, a. 1-2.

mais comme amour du bien possédé97. Il ne devient pas heureux en se voulant : il veut éternellement la béatitude qu'il est.

Pourquoi ce vouloir est-il nécessaire ? Non parce qu'une nature impersonnelle contraindrait une faculté distincte. En Dieu, la volonté n'est pas ajoutée à l'essence, l'intelligence n'est pas placée devant la volonté, et la bonté n'est pas un objet extérieur qui exercerait sur elle une attraction. Être, connaître, vouloir et être bon sont réellement l'unique acte divin, quoique notre intelligence les conçoive selon des raisons distinctes98. La nécessité signifie ici que Dieu ne peut se diviser contre l'acte simple qu'il est.

Il serait donc impropre de dire que Dieu se détermine lui-même, si l'on entend qu'il se cause ou passe de l'indétermination à l'acte. Un sujet encore neutre ne précède pas en Dieu le choix de la divinité. Dieu ne se donne ni son essence, ni sa bonté, ni son vouloir ; il les est sans cause. Mais il serait également faux de dire qu'il reçoit sa détermination. Recevoir supposerait un principe donateur, une puissance passive et une composition entre ce qui reçoit et ce qui est reçu. Il n'y a, en deçà de l'acte divin, ni matière métaphysique, ni volonté vide, ni possible antérieur. Dieu ne se produit pas et ne se subit pas : il subsiste.

L'objection de la mécanique perd alors son objet. Un mécanisme agit sous une forme qu'il n'intellige pas, dans un ordre dont il est une partie et selon des lois qu'il n'est pas. Son opération est déterminée par une structure reçue ; son effet passe hors de lui ; il peut être utilisé comme instrument d'une fin qu'un autre conçoit. Rien de cela ne convient à Dieu. La nécessité divine est celle d'un acte parfaitement intelligible à lui-même, qui ne reçoit ni sa forme, ni sa règle, ni sa fin. Le feu chauffe sans connaître la chaleur ; Dieu veut le Bien dans l'acte même par lequel il le connaît et l'est.

L'absence d'alternative ne suffit donc pas à identifier deux opérations. Un démonstrateur qui saisit un principe évident ne

---

97 Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, Ia, q. 19, a. 1, ad 2.

98 Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, Ia, q. 3, a. 7 ; q. 14, a. 4 ; q. 19, a. 1.

ressemble pas, sous la raison de la connaissance, à une machine imprimant une phrase : l'un adhère parce que la vérité est vue, l'autre produit un effet sans en posséder la raison. À plus forte raison, l'adhésion divine au Bien n'est pas une sortie mécaniquement sélectionnée. Elle est la coïncidence sans opacité du connaissant, du vouloir et du Bien connu et voulu. La nécessité n'y est pas aveuglement, mais excès de lumière.

Il faut alors préciser le vocabulaire de la liberté. Si l'on entend par liberum arbitrium la faculté d'élire entre des termes que la volonté ne veut pas nécessairement, Dieu ne possède pas ce libre choix relativement à sa propre bonté. Saint Thomas l'affirme sans détour : notre vouloir de la béatitude ne relève pas du libre arbitre ; Dieu possède le libre arbitre envers les créatures, qu'il ne veut pas de nécessité absolue[99]. Prétendre que Dieu choisit librement de s'aimer serait donc une fausse victoire : on sauverait un mot en introduisant en Dieu la possibilité de ne pas être Dieu.

Mais si la liberté désigne l'exemption de coercition, la maîtrise de l'acte rationnel et l'absence de détermination par un autre, le vouloir nécessaire de Dieu est souverainement libre. Aucun objet extérieur ne le meut ; aucune ignorance ne lui impose une enquête ; aucune passion ne le saisit ; aucune puissance supérieure ne limite son exercice. Il ne peut pas vouloir contre sa bonté parce que rien en lui n'est autre que cette bonté au point de pouvoir lui résister. La nécessité intérieure n'est pas ici le minimum de liberté laissé après suppression des alternatives ; elle est la parfaite unité du principe agissant.

Ainsi la réponse ne consiste pas à baptiser « libre » toute nécessité. La chute d'une pierre n'est pas libre ; l'impulsion imposée à une victime ne l'est pas ; l'adhésion divine au Bien l'est selon le mode souverain qui vient d'être défini. Ce qui les distingue n'est pas la seule présence ou absence d'une alternative abstraite, mais le mode du principe : extérieur ou intérieur, aveugle ou intellectuel, reçu ou subsistant, partiel ou adéquat à son objet. Une catégorie unique — « une seule issue » — ne peut annuler ces différences métaphysiques.

---

[99] Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, Ia, q. 19, a. 10, resp.

L'amour divin de soi doit être compris sous la même discipline. L'amour humain est souvent passion : le bien attire un sujet qui ne le possède pas, produit en lui une modification et peut le soumettre à ce qui lui est extérieur. L'amour se dit de Dieu sans cette passivité. Il est l'acte de la volonté qui veut le bien, premièrement la bonté divine elle-même, secondairement les créatures auxquelles Dieu communique une participation de cette bonté100. Dieu n'est pas ravi hors de lui par un bien supérieur ; il ne souffre pas l'amabilité de son essence. Son amour est identique à l'acte qui la connaît et la possède.

Il n'y a là aucun narcissisme. Le narcissisme absolutise un moi fini, préfère une partie au bien véritable et cherche dans l'admiration reçue une perfection absente. Dieu, en se voulant, ne préfère pas un intérêt privé à un bien commun situé au-dessus de lui : il veut le Bien universel et subsistant. Il ne cherche aucun témoin pour confirmer sa valeur et aucune créature pour compléter sa solitude. La vie divine n'est d'ailleurs pas la clôture d'un individu solitaire : la foi confesse l'unique essence dans la communion éternelle du Père, du Fils et du Saint-Esprit. Sans transformer cette question en traité trinitaire, il faut au moins interdire que « l'amour de soi » soit entendu selon la psychologie d'un ego créé.

La nécessité avec laquelle Dieu se veut n'entraîne pas encore la nécessité de créer. C'est le point de jonction avec la question suivante. Dieu veut nécessairement sa bonté parce qu'elle est l'objet adéquat de son vouloir ; il ne veut pas nécessairement ses participations finies, puisque sa bonté existe dans toute sa perfection sans elles101. La fécondité du Bien n'est pas indigence. L'amour divin n'a pas besoin d'un monde pour devenir amour ; l'existence des créatures manifestera une gratuité, non l'achèvement de Dieu.

Il reste à traiter l'impeccabilité. Le mal de faute ne constitue pas une perfection positive qui manquerait à la puissance divine : il est une déficience de l'acte volontaire, un désordre par rapport à la fin. Dieu ne veut jamais la faute, qui détourne

100 Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, Ia, q. 20, a. 1-2.

101 Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, Ia, q. 19, a. 3, resp. et ad 2.

de la bonté divine sous laquelle il veut toutes choses[102]. Pouvoir pécher serait donc pouvoir manquer, se tromper ou se diviser. L'impossibilité divine de pécher ne retire pas une efficacité ; elle exclut de l'efficacité tout défaut[103].

Saint Augustin ose la formule exacte : Dieu ne peut certaines choses précisément parce qu'il est tout-puissant — il ne peut mourir, se tromper ni subir ce qu'il ne veut pas[104]. Certaines « impossibilités » ne bornent donc pas la puissance active ; elles nient en Dieu toute puissance passive et toute capacité de défaillance. L'omnipotence n'est pas le pouvoir de subir toute corruption, mais la souveraineté à laquelle aucune corruption ne peut advenir.

L'argument « moins de possibles, donc moins de puissance » repose sur un dénombrement grossier. Si l'on comptait comme puissances toutes les possibilités grammaticalement énonçables, l'intelligence infaillible serait moins parfaite que l'esprit capable d'erreur, la fidélité moins forte que la trahison et la santé moins riche que la maladie. Mais la capacité de devenir aveugle n'ajoute aucune perfection à la vue comme vue ; elle appartient à la corruptibilité de l'organe. De même, la capacité de pécher accompagne la finitude d'une volonté créée ; elle n'entre pas dans la perfection formelle de la liberté.

Saint Augustin formule ici une loi qui portera tout le traité. La première condition de la créature raisonnable comprenait le pouvoir de ne pas pécher ; la béatitude accomplie donnera une liberté meilleure, dans laquelle elle ne pourra plus pécher[105]. Dans la Cité éternelle, le libre arbitre ne disparaîtra pas parce que le péché ne pourra plus séduire : il sera d'autant plus libre qu'il sera libéré jusqu'à l'inflexible délectation de ne pas pécher[106]. Ce qui est vrai par grâce de la créature consommée est vrai par nature, sans dépendance ni acquisition, de Dieu.

Cette comparaison demande une réserve. La liberté créée,

---

[102] Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, Ia, q. 19, a. 9, resp. ; a. 10, ad 2.

[103] *Ibid.*, Ia, q. 25, a. 3, ad 2.

[104] Saint Augustin, *De civitate Dei*, V, 10, 1.

[105] Saint Augustin, *Enchiridion*, 105.

[106] Saint Augustin, *De civitate Dei*, XXII, 30, 3.

même glorifiée, demeure reçue ; elle est confirmée dans le Bien par Celui dont elle participe la vie. La liberté divine n'est confirmée par personne. Mais l'analogie détruit l'identification de la liberté et de la faillibilité : si la vision béatifique accomplit la volonté en excluant le péché, le péché ne pouvait constituer l'essence de la liberté. La possibilité du mal appartient au régime d'une puissance encore capable de manquer sa fin ; elle n'appartient pas à la liberté comme telle.

Boèce aide à éviter une dernière confusion. Dans la Consolation, la nécessité simple d'une nature et la nécessité conditionnelle d'un événement connu comme présent ne sont pas identiques107. Les choix créés demeurent libres dans leur nature, bien qu'ils soient infailliblement présents à la connaissance éternelle. Le vouloir divin de sa bonté relève, lui, d'une nécessité absolue ; les créatures ne sont voulues par aucune nécessité absolue, mais ce que Dieu veut éternellement advient infailliblement selon une nécessité de supposition. Ce classement ne résout pas à lui seul le mystère de l'acte simple, mais il interdit le sophisme qui passerait du mot « nécessaire » à l'idée unique de « forcé ».

L'éternité divine achève la purification. Dieu ne se trouve pas devant sa bonté à un premier instant, puis ne décide pas de l'aimer pour toujours. Sa possession du Bien n'a ni commencement, ni répétition, ni effort de maintien. Boèce définit l'éternité comme la possession totale, simultanée et parfaite d'une vie sans terme108. La stabilité divine n'est pas une série infinie d'occasions où l'alternative serait refusée ; elle est l'acte sans succession dans lequel aucune distance ne s'ouvre entre Dieu et lui-même.

On peut donc ordonner les concepts. La volonté désigne l'inclination intellectuelle vers le bien ; le volontaire, l'acte procédant intérieurement d'un principe connaissant ; le libre arbitre, l'élection concernant ce qui n'est pas voulu nécessairement ; la liberté parfaite, enfin, la pleine maîtrise rationnelle de l'acte, délivrée de toute coercition et de toute défaillance. Ces notions se recouvrent partiellement sans être

---

107 Boèce, *De consolatione philosophiae*, V, prose 6.

108 Boèce, *De consolatione philosophiae*, V, prose 6.

synonymes. Dieu veut volontairement et nécessairement sa bonté ; il choisit librement les biens créés ; il est absolument libre dans l'unité souveraine de tout son vouloir.
La nécessité du Bien n'est donc pas une concession embarrassante à côté de la liberté divine. Elle en révèle la profondeur. Une volonté n'est pas parfaite lorsqu'elle demeure éternellement capable de se perdre ; elle est parfaite lorsqu'aucune force, aucune erreur et aucune corruption ne peut la séparer du Bien pleinement connu. En Dieu seul, cette unité n'est ni conquise, ni reçue, ni fragile. Il ne peut se renier, non parce qu'il lui manque une porte de sortie, mais parce que toute sortie hors du Bien serait sortie hors de l'être même.

Ad obiectiones
Ad primum dicendum quod : toute nécessité ne rend pas l'acte involontaire. La nécessité de coercition, imposée contre l'inclination, répugne au volontaire ; la nécessité naturelle, conforme à l'inclination propre de la volonté, ne lui répugne pas[109]. Dieu veut nécessairement sa bonté par l'acte le plus intérieur qui soit. Ce vouloir n'est pas une élection entre contraires, mais il est pleinement volontaire.

Ad secundum dicendum quod : Dieu ne se détermine pas s'il faut entendre par là qu'il se cause ou s'actualise ; mais il ne reçoit pas davantage sa détermination. Aucun sujet neutre, aucune essence impersonnelle et aucune volonté passive ne précèdent son acte simple. Il est sans cause la bonté qu'il connaît et veut. L'absence d'autoproduction ne signifie donc pas passivité ; elle signifie l'aséité.

Ad tertium dicendum quod : une opération n'est pas mécanique du seul fait qu'elle est infaillible. Le mécanisme reçoit sa loi, ignore sa fin et agit comme partie instrumentale d'un ordre. Dieu connaît le Bien dans l'acte même par lequel il l'est et le veut. Sa nécessité est intellectuelle sans être discursive, intérieure sans être reçue, vivante sans succession.

[109] Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, Ia, q. 82, a. 1, resp.

L'alternative n'est pas la seule différence entre l'acte et le fonctionnement.

Ad quartum dicendum quod : l'amour divin n'est pas une passion produite en Dieu par l'attraction d'un objet extérieur. Il est l'acte éternel par lequel la Bonté subsistante se connaît et se veut[110]. Dieu ne subit donc pas son amabilité. Et son amour de soi n'est pas fermeture d'un moi indigent : il est la volonté du Bien universel dans la plénitude de la vie trinitaire.

Ad quintum dicendum quod : le pouvoir de pécher est la possibilité d'une déficience, non une perfection positive de la causalité volontaire. Dieu peut vouloir qu'un bien créé soit ou ne soit pas ; il ne peut vouloir la faute qui consiste à se détourner de sa propre bonté[111]. Saint Augustin montre que le non posse peccare accomplit la liberté bienheureuse au lieu de l'abolir[112].

Conclusio practica
Une doctrine entière de la libération dépend de cette réponse. Si la liberté parfaite exigeait le maintien éternel de la possibilité du mal, aucune fidélité ne pourrait l'accomplir. Le saint serait moins libre que l'homme partagé ; celui qui ne trahit plus parce qu'il est devenu juste serait inférieur à celui qui conserve soigneusement l'option de la trahison. La vertu elle-même deviendrait suspecte, puisqu'elle rend le bien plus ferme, plus prompt et plus connaturel.
Il faut renverser cette mesure. La possibilité de faillir atteste qu'une liberté créée est réelle, mais encore vulnérable ; elle ne définit pas sa perfection. L'homme vertueux n'est pas celui dont tous les désirs demeurent équiprobables. Il est celui dont l'intelligence a reconnu un ordre vrai et dont la volonté a acquis la force de s'y tenir. Sa fidélité devient prévisible, non

---

[110] Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, Ia, q. 19, a. 1, ad 2 ; q. 20, a. 1.
[111] Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, Ia, q. 19, a. 10, ad 2.
[112] Saint Augustin, *Enchiridion*, 105 ; Saint Augustin, *De civitate Dei*, XXII, 30, 3.

parce qu'il fonctionne, mais parce qu'il possède enfin assez son acte pour ne plus être emporté par le premier intérêt contraire. Le monde contemporain confond volontiers liberté et réversibilité. Garder toutes les portes ouvertes, ne promettre qu'à condition de pouvoir reprendre sa parole, refuser qu'un choix donne une forme durable à l'existence : telle serait l'autonomie. Mais une vie qui ne peut jamais engager son avenir demeure l'esclave de ses états successifs. La promesse ne détruit pas la liberté ; elle lui permet de traverser le temps. Celui qui ne peut rien promettre ne possède pas davantage de possibles : il est possédé tour à tour par chacun d'eux.

Cette vérité n'autorise aucun entêtement aveugle. L'homme n'est pas infaillible ; il peut prendre son illusion pour le Bien et sa passion pour la fidélité. Sa fermeté doit donc être jugée par la vérité, purifiée par la prudence, ouverte à la conversion. Mais une fois le vrai reconnu, l'éternelle disponibilité au mensonge ne constitue aucune noblesse. La liberté intérieure commence lorsque certaines séductions cessent de pouvoir acheter l'âme.

L'homme libre n'est donc pas nécessairement imprévisible. On peut savoir qu'il ne vendra pas l'innocent, qu'il ne reniera pas son ami, qu'il ne nommera pas juste ce qu'il sait injuste. Cette constance ne révèle pas qu'il est programmé ; elle révèle ce qu'il aime. À l'inverse, l'imprévisibilité peut signaler l'impulsion, la peur, la maladie ou le hasard intérieur. La multiplication des écarts possibles ne mesure pas la souveraineté d'une personne.

La parole paulinienne ouvre alors une voie immense : Dieu « reste fidèle […] car il ne peut se rejeter lui-même »113. La fidélité divine n'est pas admirable malgré cette impossibilité, mais dans cette impossibilité même. Elle donne à toute promesse créée sa mesure et son espérance : devenir assez unifiée dans le vrai pour que la défection ne soit plus ressentie comme une liberté perdue, mais comme une servitude dépassée.

« Vous connaîtrez la vérité, et la vérité vous rendra libres »114.

113 2 Tm 2, 13, traduction liturgique AELF.

114 Jn 8, 32, traduction liturgique AELF.

La vérité ne libère pas en ajoutant indéfiniment des options ; elle libère en rendant certaines chaînes impossibles. Celui qui sait vraiment que l'argent n'est pas le souverain bien devient moins achetable. Celui qui a ordonné sa vie à la justice devient moins gouvernable par la menace. Celui qui aime le Bien plus que sa propre image devient moins vulnérable au chantage de l'opinion.

La liberté parfaite ne réside donc pas dans l'éternelle conservation d'une issue vers le néant. Elle réside dans la puissance positive d'adhérer au Bien sans violence, de le vouloir sans erreur et de demeurer en lui sans corruption. Dieu possède par essence cette indéfectibilité que la créature ne peut recevoir que comme grâce et accomplir que dans une histoire. Sa nécessité est notre espérance : au sommet de la liberté, il n'y a pas l'indifférence infinie, mais la fidélité devenue invincible.

Quaestio IIII : Dieu veut-il librement ce qui est autre que lui ?

Utrum Deus ea quae praeter ipsum sunt libere velit ?

Nous atteignons le seuil décisif. Que Dieu soit libre en lui-même ne suffit pas encore à établir que le monde soit librement voulu. On peut concevoir un Principe que rien ne contraint du dehors et dont procède pourtant nécessairement tout ce qui est. L'effet ne lui serait pas imposé ; il suivrait inévitablement de sa perfection. Le soleil n'est pas contraint d'éclairer, la source de couler ni le feu de chauffer : chacun communique ce qu'il est selon sa nature. Ainsi l'univers pourrait dépendre intégralement de Dieu sans que Dieu ait jamais pu ne pas le produire.
Cette doctrine possède une grandeur que la caricature ne saurait réfuter. Elle sauve la transcendance du Principe, l'unité hiérarchique du réel, l'immutabilité de la cause et la dépendance de tout être. Elle évite d'imaginer Dieu assis devant le néant, hésitant pendant une durée sans monde avant de déclencher l'existence. Plotin lui a donné sa forme métaphysique la plus puissante : l'Un demeure en lui-même, sans perte ni mouvement, tandis que sa surabondance produit éternellement l'Intelligence, puis par elle l'ordre inférieur. Rien ne l'appauvrit ; rien ne lui résiste ; mais rien ne suspend non plus la procession.

La foi catholique affirme davantage. Elle ne dit pas seulement que Dieu est sans cause et le monde totalement dépendant. Elle affirme que cette totalité aurait pu ne pas être ; qu'aucune créature, aucun ordre et aucun temps ne découlent de l'essence divine avec la nécessité par laquelle Dieu se veut lui-même. La différence entre Dieu et le monde n'est donc pas celle qui séparerait une source de son rayonnement nécessaire. Elle est la différence absolue entre Celui qui est et ce qui reçoit librement de lui d'être.

Mais cette affirmation ouvre des abîmes. Si Dieu pouvait ne pas créer, pourquoi a-t-il créé ? Si aucune raison ne l'y nécessitait, le monde serait-il arbitraire ? Si sa bonté est diffusante, comment pourrait-elle ne pas se communiquer ? Si son vouloir est identique à son essence nécessaire, comment son terme pourrait-il être contingent ? Et si Dieu pouvait créer autrement, l'ordre que nous habitons n'est-il plus qu'une combinaison parmi d'autres, dépourvue de nécessité intelligible ? Il faut répondre sans introduire en Dieu le caprice que nous avons exclu, sans rétablir au-dessus de lui un « meilleur monde » qui lui dicterait son choix, et sans transformer la gratuité en absence de raison.

Cette question porte donc tout le traité. Si le monde est une émanation nécessaire, chaque limite peut apparaître comme un degré fatal de l'éloignement du Principe ; l'histoire elle-même risque de n'être que le déploiement d'une loi éternelle. Si le monde est librement créé, la limite reçoit un autre sens : elle n'est pas une portion retranchée de l'Infini, mais la forme positive par laquelle un être qui n'est pas Dieu reçoit d'exister. La contingence devient alors la signature métaphysique du don — et le lieu où pourra surgir une liberté créée qui n'est ni divine ni illusoire.

Obiectiones

Obiectio I — La bonté divine se diffuserait nécessairement

Il semble que Dieu ne veuille pas librement ce qui est autre que lui. Le bien est diffusif de soi : plus un bien est parfait, plus il communique sa perfection. Une bonté qui pourrait se retenir

paraîtrait inférieure à celle qui se donne sans limite. Or Dieu est la Bonté infinie ; sa communication doit donc être infiniment féconde et nécessaire. S'il pouvait ne rien créer, la stérilité serait réellement possible en lui ; s'il pouvait communiquer moins, une perfection resterait volontairement inmanifestée. On ne peut répondre que la création est un acte de générosité, car la générosité parfaite ne choisit pas entre donner et ne pas donner : elle donne autant qu'elle peut. La diffusion du Bien semble donc suivre de l'essence divine avec une nécessité plus haute que toute contrainte.

Obiectio II — Un monde devrait émaner éternellement de l'Un

De plus, un effet temporel ne paraît pas pouvoir procéder immédiatement d'une cause éternelle et immuable. Si la cause suffisante existe et demeure identique, son effet doit exister ; si l'effet commence, quelque condition nouvelle doit expliquer son commencement. Mais aucune nouveauté ne peut apparaître en Dieu. Plotin évite cette contradiction en comprenant la procession comme éternelle : l'Un, toujours parfait, produit sans délibérer et sans s'altérer ; sa surabondance fait surgir l'autre tandis qu'il demeure115. Un monde librement commencé exigerait une décision nouvelle ; un décret éternel exigerait un effet éternel. Il faut donc choisir entre la mutabilité de Dieu et l'émanation coéternelle.

Obiectio III — Dieu aurait besoin de communiquer sa perfection

En outre, la bonté qui ne serait connue, aimée ni participée par aucun autre paraîtrait incommunicable en acte. Si Dieu ne créait pas, il posséderait certes sa perfection, mais ne serait ni Créateur, ni Seigneur, ni bienfaiteur ; aucune intelligence ne le louerait et aucune liberté ne répondrait à son amour. Or l'amour parfait veut le bien d'un autre, et la gloire parfaite appelle sa manifestation. La création semblerait donc requise pour que la bonté divine soit effectivement communicative et

115 Plotin, *Ennéades*, V, 1 [10], 6, 19-40 ; V, 2 [11], 1, 1-18.

sa gloire effectivement reconnue. Dieu ne chercherait peut-être pas un avantage matériel, mais il aurait besoin du monde pour accomplir certaines relations et certaines perfections qui, sans lui, resteraient seulement possibles.

Obiectio IIII — Le meilleur monde possible s'imposerait nécessairement

Encore, une intelligence parfaite connaît exhaustivement tous les ordres possibles et une volonté parfaitement bonne choisit le meilleur. Si un monde est absolument le meilleur, Dieu ne peut lui préférer un ordre inférieur sans manquer de sagesse ou de bonté. Le meilleur monde s'impose donc nécessairement. Si, au contraire, aucun ordre n'est meilleur que les autres ou si toute amélioration reste possible, aucune raison suffisante ne détermine le choix de celui-ci : la volonté tombe dans l'arbitraire. Dans les deux cas, la liberté créatrice disparaît. Ou bien la sagesse exige un monde unique, ou bien le monde effectivement voulu n'a aucune raison décisive d'être celui qu'il est.

Obiectio V — La simplicité divine interdirait qu'il puisse ne pas créer

Enfin, le vouloir divin n'est pas un accident ajouté à Dieu ; il est identique à l'essence simple et nécessaire116. Or ce qui est identique au nécessaire paraît nécessaire. Si Dieu pouvait ne pas vouloir le monde, son acte intrinsèque pourrait être autrement ; une contingence réelle entrerait dans son essence. Et s'il fallait distinguer un même acte nécessaire de son rapport contingent à la créature, cette distinction paraîtrait verbale : un acte entièrement identique ne peut avoir un autre objet sans être un autre acte. La simplicité semble donc entraîner l'effondrement modal de toute distinction : puisque le vouloir par lequel Dieu crée est Dieu, et puisque Dieu existe nécessairement, Dieu crée nécessairement.

Sed contra est quod dicitur

116 Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, Ia, q. 19, a. 1.

L'Écriture commence : « Au commencement, Dieu créa le ciel et la terre »117. Le monde n'apparaît ni comme une divinité engendrée, ni comme la matière sur laquelle Dieu dépendrait : il advient sous la parole souveraine. « Dieu dit » ; « et ce fut ainsi » ; « Dieu vit que cela était bon »118. La totalité est finalement déclarée « très bonne »119, non parce qu'elle serait divine ou nécessaire, mais parce qu'elle reçoit de Dieu un ordre et une consistance propres.

À l'Aréopage, saint Paul affirme l'asymétrie absolue : « Le Dieu qui a fait le monde et tout ce qu'il contient », Seigneur du ciel et de la terre, « n'est pas […] servi par des mains humaines, comme s'il avait besoin de quoi que ce soit, lui qui donne à tous la vie, le souffle et tout le nécessaire »120. Dieu ne reçoit pas du monde ce que le monde reçoit de lui. La création ne satisfait donc aucune indigence divine.

La liturgie céleste dit enfin : « Tu es digne, Seigneur notre Dieu, de recevoir la gloire, l'honneur et la puissance. C'est toi qui créas l'univers ; tu as voulu qu'il soit : il fut créé »121. L'existence du monde est rapportée à la volonté divine, dia to thelēma sou ; la création manifeste une dignité qui appartient déjà à Dieu, elle ne la lui confère pas.

Le premier concile du Vatican enseigne que Dieu est « en lui-même et par lui-même bienheureux »122. Il crée non pour augmenter ou acquérir sa béatitude, mais pour manifester sa perfection par les biens communiqués aux créatures, liberrimo consilio, « par un dessein souverainement libre »123. Le canon 4 condamne que les réalités finies émanent de la substance divine ou que l'essence divine devienne toutes choses par manifestation ou évolution124. Le canon 5 condamne

117 Gn 1, 1, traduction liturgique AELF.
118 Gn 1, 3-31, traduction liturgique AELF.
119 Gn 1, 31, traduction liturgique AELF.
120 Ac 17, 24-25, traduction liturgique AELF.
121 Ap 4, 11, traduction liturgique AELF.
122 Concile Vatican I, constitution dogmatique *Dei Filius*, 24 avril 1870, chap. I, DH 3001.
123 *Ibid.*, DH 3002.
124 *Ibid.*, DH 3024.

expressément que Dieu ait créé avec la même nécessité qu'il s'aime lui-même et confesse une création « par une volonté libre de toute nécessité »125.
Le Catéchisme de l'Église catholique en recueille la portée : le monde est créé pour une gloire manifestée et communiquée, non acquise126 ; il procède de la volonté libre de Dieu, non d'« une nécessité quelconque », d'un destin aveugle ou du hasard127. Il n'est pas davantage une émanation nécessaire de la substance divine128.
Saint Augustin interdit de temporaliser cette liberté. Dieu n'emploie ni matière, ni lieu, ni instrument préexistants ; il produit toutes choses dans son Verbe129. Si une volonté nouvelle apparaissait en Dieu, son essence serait changeante : la volonté créatrice est donc éternelle130. Mais Dieu ne précède pas le monde par une durée vide ; il précède tous les temps par son éternité, puisque les temps eux-mêmes sont son œuvre131.
Saint Thomas en donne la formule métaphysique : Dieu veut nécessairement sa bonté, mais non les créatures, car aucune perfection ne lui vient d'elles132. Il agit par intelligence et volonté, non par nécessité de nature133, et possède le libre arbitre à l'égard de ce qu'il ne veut pas nécessairement134.

Respondeo dicendum quod
Je réponds que Dieu ne veut nécessairement aucune réalité distincte de lui. Tout être positif qu'il cause, il le veut librement comme un bien ; le mal de faute, en tant que privation de l'ordre dû, n'est jamais voulu par Dieu comme tel, mais

125 *Ibid.*, DH 3025.
126 *Catéchisme de l'Église catholique*, §§ 293-294.
127 *Catéchisme de l'Église catholique*, § 295.
128 *Catéchisme de l'Église catholique*, § 296.
129 Saint Augustin, *Confessiones*, XI, 5, 7.
130 *Ibid.*, XI, 10, 12.
131 *Ibid.*, XI, 11, 13 et XI, 13, 15-16.
132 Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, Ia, q. 19, a. 3, resp.
133 *Ibid.*, a. 4, resp.
134 *Ibid.*, a. 10, resp.

seulement permis, sans que Dieu en soit l'auteur135. Dieu veut nécessairement son essence, sa bonté et la vie incréée qu'il est ; il ne veut aucune créature par nécessité absolue. Il pouvait ne pas créer. Il pouvait produire d'autres réalités et leur donner un autre ordre. Le décret divin est un acte éternel et immuable : il n'est ni posé à un instant ni suivi d'une possibilité de révocation. Aucune créature n'est voulue par nécessité absolue ; mais, du fait que Dieu la veut éternellement, son existence dans l'ordre décrété est infaillible par nécessité de supposition. Le monde est ainsi radicalement contingent dans son rapport à Dieu, infailliblement voulu dans son existence effective et intelligiblement ordonné par la sagesse.

Il faut d'abord déterminer ce que signifie créer. La création n'est pas une transformation dans laquelle un sujet passe d'un état à un autre. Aucun « rien » ne reçoit l'être comme le bronze reçoit une forme ; le néant n'est ni matière, ni lieu, ni possibilité subsistante. Créer signifie produire la totalité de l'être de la chose sans présupposer un sujet dont cet être serait la modification136. L'expression ex nihilo signifie premièrement : non à partir de quelque chose.

La créature dépend donc de Dieu plus radicalement qu'un objet fabriqué ne dépend de l'artisan. L'artisan présuppose sa matière, ses outils, son art et les lois selon lesquelles ils opèrent ; Dieu donne l'être même de la matière, de l'agent, de la forme et de tout l'ordre causal. Cette dépendance ne concerne pas seulement un premier instant oublié. Conserver la créature, c'est continuer de lui donner l'être ; si l'influx conservateur par lequel Dieu lui donne présentement l'être cessait, elle ne retournerait pas dans un espace vide, elle ne serait plus137. La création nomme une relation actuelle de dépendance ontologique ; la conservation en exprime la permanence causale.

Cette précision distingue la création du commencement

---

135 Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, Ia, q. 19, a. 9 ; *Catéchisme de l'Église catholique*, § 311.

136 Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, Ia, q. 45, a. 1-2.

137 Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, Ia, q. 104, a. 1, resp. ; *Catéchisme de l'Église catholique*, § 301.

temporel. La raison peut saisir que tout être qui n'est pas son propre acte d'être dépend d'une Cause première ; elle ne démontre pas par là seule que le monde possède un premier instant. Saint Thomas tient par la foi que le monde a commencé, mais juge ce commencement temporel indémontrable philosophiquement138. Même un univers sans commencement temporel, s'il était possible, demeurerait créé au sens métaphysique : il dépendrait sans commencement temporel de Dieu pour tout son être. Le monde effectivement voulu a commencé avec le temps — ce que Vatican I confesse comme vérité de foi139 — ; création et premier instant ne sont pourtant pas des concepts identiques.

Cette distinction évite la question absurde : que faisait Dieu avant de créer ? Il n'existe aucun « avant » antérieur au temps. Augustin répond que Dieu est avant tous les temps par la hauteur d'une éternité toujours présente, non par une durée plus ancienne140. La volonté éternelle ne rencontre donc pas soudain une occasion de créer. Elle veut sans succession qu'un effet commence, et veut avec cet effet le temps dans lequel il commence.

L'éternité de la volonté n'entraîne pas la coéternité de l'effet. Une cause volontaire peut vouloir non seulement qu'une chose soit, mais qu'elle soit à tel moment ; le commencement appartient alors au contenu voulu, non à un changement du vouloir. Saint Thomas distingue ainsi « changer de volonté » et « vouloir un changement »141. Dieu ne passe pas du non-vouloir au vouloir lorsque le monde commence : la nouveauté est entièrement du côté de la créature.

Il faut ensuite montrer pourquoi aucune créature n'est nécessaire à Dieu. La volonté divine a pour objet adéquat la bonté infinie qu'elle est. Cette bonté existe dans toute sa perfection sans aucun bien fini ; rien ne peut l'augmenter, la compléter ni lui fournir un objet qui lui manquerait. Dieu veut les créatures comme participations ordonnées à sa bonté, mais

138 Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, Ia, q. 46, a. 2, resp.

139 Concile Vatican I, *Dei Filius*, chap. I, DH 3002.

140 Saint Augustin, *Confessiones*, XI, 13, 15-16.

141 Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, Ia, q. 19, a. 7, resp. et ad 3.

il n'en a pas besoin pour posséder cette bonté142. La nécessité avec laquelle il veut la fin n'entraîne pas celle de moyens dont la fin peut absolument se passer.

Les créatures ne sont d'ailleurs pas des moyens permettant à Dieu d'atteindre un état supérieur. Le premier Agent n'agit pas pour acquérir une fin, mais pour communiquer sa perfection, qui est sa bonté143. Cette communication perfectionne le récepteur, non le Donateur. Saint Paul renverse toute économie d'échange : Dieu n'est pas servi « comme s'il avait besoin de quoi que ce soit » ; c'est lui qui donne vie et souffle144. Le culte lui-même ne nourrit pas Dieu. Il ordonne la créature à la vérité de ce qu'elle reçoit.

La béatitude divine interdit tout besoin plus subtil. Dieu n'est pas seulement dépourvu de manque matériel ; il est le bien parfait de la nature intellectuelle et possède en se connaissant la plénitude de toute joie désirable145. La communion d'amour n'attend pas la création : le Dieu unique est éternellement Père, Fils et Saint-Esprit, et les trois Personnes consubstantielles ne comblent aucun manque. Les processions ad intra appartiennent nécessairement à la vie divine ; la création ad extra est l'œuvre commune et libre de la Trinité146, non le remède apporté à un Dieu solitaire.

Il faut ici distinguer les processions ad intra et la production ad extra. Le Fils est engendré dans l'unité de la nature divine et le Saint-Esprit procède éternellement ; ces processions appartiennent à la vie incréée. La créature ne procède pas comme une personne divine : elle reçoit une autre nature, finie, produite du néant. Confondre ces deux ordres ferait du monde un moment de la vie divine, abolirait la distinction réelle du Créateur et de la créature, et transformerait la grâce en nécessité cosmique. Vatican I ferme précisément cette voie en condamnant l'émanation des choses finies hors de la substance

142 Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, Ia, q. 19, a. 2-3.
143 Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, Ia, q. 44, a. 4, resp.
144 Ac 17, 25, traduction liturgique AELF.
145 Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, Ia, q. 26, a. 1-4.
146 *Ibid.*, Ia, q. 45, a. 6.

divine[147].

L'objection tirée de la diffusion du Bien doit alors être reformulée. Oui, la bonté est communicative ; oui, Dieu crée pour manifester et communiquer sa bonté. Mais « être communicatif » ne signifie pas « produire nécessairement tout effet possible ». La bonté divine est déjà pleinement actuelle et féconde dans la vie trinitaire. Aucune créature n'est un corrélat sans lequel elle resterait inachevée. La communication ad extra est donc convenante à la bonté sans lui être due par nécessité : elle exprime une libéralité souveraine, précisément parce que le Donateur n'en retire rien qui lui manque[148].

Le mot de gloire reçoit le même sens. Dieu ne crée pas pour acquérir des admirateurs, comme une conscience incertaine chercherait sa confirmation. La gloire intrinsèque est la bonté divine elle-même ; la gloire extérieure est sa manifestation et sa reconnaissance dans la créature. Vatican I dit d'un même mouvement que Dieu ne crée pas pour augmenter sa béatitude et qu'il crée pour manifester sa perfection[149]. Le Catéchisme conclut que la gloire de Dieu et la béatitude créée ne sont pas des biens concurrents : Dieu est glorifié lorsque sa bonté communiquée fait vivre la créature[150].

La confrontation avec Plotin peut maintenant être conduite avec justice. Chez lui, la procession n'est ni matérielle, ni temporelle, ni appauvrissante. L'Un ne se divise pas comme une substance qui s'écoulerait ; il demeure, tandis que ce qui procède de lui reçoit un rang inférieur. Sa surabondance « déborde pour ainsi dire » et produit l'autre[151]. Tout être parfait produit ; l'Un toujours parfait produit donc éternellement, sans inclination ni délibération[152]. L'activité extérieure suit nécessairement l'activité intérieure sans altérer

---

147 Concile Vatican I, *Dei Filius*, can. 4, DH 3024.

148 Thomas d'Aquin, *Somme contre les Gentils*, II, 28, nos 8-11.

149 Concile Vatican I, *Dei Filius*, chap. I, DH 3002.

150 *Catéchisme de l'Église catholique*, §§ 293-294 ; Saint Irénée de Lyon, *Contre les hérésies*, IV, 20, 7.

151 Plotin, *Ennéades*, V, 2 [11], 1, 1-18.

152 *Ibid.*, V, 1 [10], 6, 19-40.

sa source153.

Cette pensée offre trois acquisitions durables : la causalité première ne doit pas être imaginée comme un mouvement ; la dépendance ontologique ne requiert aucun commencement temporel ; l'effet n'enlève rien à la source. Mais la procession y demeure intrinsèquement nécessaire. Que l'Un ne soit contraint par rien d'extérieur ne rend pas l'effet contingent : la procession suit de sa perfection comme le rayonnement suit de la lumière. Plotin peut appeler l'Un libre parce que volonté, activité et essence y coïncident et parce qu'il n'est soumis à rien154 ; cette liberté n'est donc pas un pouvoir d'alternative portant sur la procession155.

La doctrine catholique reçoit donc l'immutabilité de la source et refuse la nécessité de l'effet. Dieu n'est pas moins parfait s'il ne crée pas, et sa perfection ne constitue pas une loi naturelle dont l'univers serait l'inévitable produit. Il agit par intelligence et volonté, non par nécessité de nature156. L'absence de contrainte extérieure, qui suffit à la souveraineté plotinienne de l'Un, doit être complétée par la non-nécessité réelle de tout terme créé.

Maïmonide déplace utilement le débat sur le terrain de la démonstration. Dans le Guide des égarés, II, 25, il ne soutient pas que la lettre scripturaire devrait résister à une preuve rationnelle certaine : si l'éternité du monde était démontrée, les textes pourraient être interprétés allégoriquement comme le sont les anthropomorphismes. Mais l'incorporéité divine est démontrée, tandis que l'éternité ne l'est pas ; aucune nécessité rationnelle n'autorise donc à abandonner le sens manifeste de la création157.

L'enjeu n'est pas seulement chronologique. L'éternité aristotélicienne, telle que Maïmonide la comprend, fait

153 *Ibid.*, V, 4 [7], 1, 23-40 et 2, 27-40.

154 Plotin, *Ennéades*, VI, 8 [39], 13, 1-21 et 21, 1-32.

155 *Ibid.*, V, 1 [10], 6, 19-40 ; V, 4 [7], 1, 23-40.

156 Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, Ia, q. 19, a. 4 ; Thomas d'Aquin, *Somme contre les Gentils*, II, 23.

157 Maïmonide, *Guide des égarés*, II, 25, trad. angl. Shlomo Pines, pp. 327-328.

procéder le monde nécessairement de Dieu et rend l'ordre naturel indisponible à toute suspension ; elle compromettrait la Loi, le miracle, la promesse et la menace158. Maïmonide ne prétend pourtant pas démontrer positivement la création ex nihilo dans ce chapitre. Il discipline la raison : ce qui est prouvé peut commander l'exégèse ; ce qui ne l'est pas ne doit pas usurper cette autorité. Et lorsqu'il rapporte la particularité du monde au vouloir divin, il ajoute aussitôt la sagesse, interdisant de confondre contingence et caprice159.

Al-Ġazālī attaque plus directement le nerf modal du nécessitarisme. Les philosophes soutiennent qu'une cause éternelle, complète et inchangée doit avoir un effet éternel : si le monde commence, un nouveau principe de préférence doit apparaître, donc un changement en Dieu160. Al-Ġazālī répond qu'une volonté éternelle peut spécifier le moment d'existence du monde ; l'étrangeté de ce vouloir à la psychologie humaine ne prouve aucune contradiction161.

La réponse devient plus radicale encore : le temps lui-même est créé162. Dieu n'attend donc pas pendant une durée infinie avant de produire l'univers. La volonté a précisément pour fonction de spécifier un possible plutôt qu'un autre, sans qu'un changement temporel survienne dans l'attribut divin163. Mais al-Ġazālī avertit que cette première discussion ne donne pas une démonstration positive exhaustive du commencement ; elle réfute la prétention des philosophes à avoir démontré la prééternité164. Son gain est dialectique : l'éternité de la cause n'entraîne pas logiquement la coéternité nécessaire de l'effet.

La synthèse catholique peut ainsi recevoir de Plotin la causalité sans changement, de Maïmonide la discipline du degré de preuve et d'al-Ġazālī la dissociation de l'éternité divine et de la

158 *Ibid.*, p. 328.
159 *Ibid.*, p. 329.
160 Al-Ġazālī, *Tahāfut al-falāsifa*, discussion I, §§ 1-11, trad. angl. Michael E. Marmura, 2e éd., pp. 12-15.
161 *Ibid.*, §§ 13 et 22-24, pp. 15 et 17-18.
162 *Ibid.*, § 36, p. 21.
163 *Ibid.*, §§ 41-46, pp. 22-24.
164 *Ibid.*, §§ 133-134, p. 46.

nécessité cosmique. Elle les dépasse par la distinction précise de l'objet du vouloir : Dieu veut nécessairement le Bien infini qu'il est ; il veut librement les participations finies de ce Bien[165]. La volonté éternelle n'est ni une nature aveugle, ni un attribut arbitraire séparé de la sagesse : elle est l'acte simple, intelligent et bon dont aucun effet limité n'est l'objet adéquat.

Il faut maintenant affronter l'objection de la simplicité. L'acte de vouloir est réellement identique à l'essence divine ; il est donc nécessaire en lui-même. Mais il n'entretient pas une relation nécessaire avec tout objet voulu. Saint Thomas distingue la nécessité de l'acte divin et la non-nécessité de son rapport aux créatures : la science se rapporte aux choses selon qu'elles sont dans le connaissant, tandis que la volonté se rapporte aux choses selon leur être propre ; or les créatures, en elles-mêmes, ne possèdent aucune nécessité absolue[166].

Cette distinction n'introduit pas un accident réel en Dieu. La relation de dépendance est réelle dans la créature ; la relation de Dieu à la créature n'ajoute aucune réalité à l'essence divine[167]. Lorsque le monde commence, Dieu n'acquiert pas la qualité réelle de Créateur comme un homme acquiert la qualité de père par une modification de son existence. C'est la créature qui commence réellement à dépendre de lui ; le nom nouveau se dit de Dieu à partir de ce rapport créé.

Dire « Dieu pouvait ne pas créer » ne signifie donc pas qu'un autre Dieu, intrinsèquement modifié, aurait pu exister. Cela signifie que la non-existence de toute créature ne répugne ni à l'essence, ni à la bonté, ni à la béatitude divine ; aucune perfection de Dieu n'exige le terme créé. Les possibles ne sont pas des mondes déjà constitués hors de lui entre lesquels il hésiterait. Ils expriment les modes non contradictoires selon lesquels l'essence divine peut être imitée par des effets finis et auxquels s'étend sa puissance[168].

Le décret divin étant éternel et immuable, Dieu ne cesse pas de vouloir le monde qu'il veut. Cette nécessité est de

---

[165] Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, Ia, q. 19, a. 3.

[166] Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, Ia, q. 19, a. 3, ad 6.

[167] Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, Ia, q. 13, a. 7 ; q. 45, a. 3.

[168] Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, Ia, q. 15, a. 2 ; q. 25, a. 3 et 5.

supposition : supposé l'acte éternel, son contraire ne peut survenir, car aucune volonté nouvelle ne remplace la première169. Il faut tenir ensemble les deux propositions : aucune créature n'est voulue par nécessité absolue ; mais ce que Dieu veut éternellement advient infailliblement dans l'ordre décrété. Il n'y a en Dieu ni passage du non-vouloir au vouloir, ni instant où il pourrait revenir sur son vouloir.

Cette structure permet de comprendre la puissance d'un autre ordre. Dieu peut faire autre chose que ce qu'il fait, car l'ordre actuel n'épuise ni son intelligence ni sa puissance170. Cela ne signifie pas qu'il pourrait conserver exactement les mêmes natures et rendre bon n'importe quel arrangement. Un ordre différent peut exiger des réalités différentes ; ce que Dieu pourrait faire serait convenable et juste dans l'ordre qu'il instituerait alors171. La puissance absolue n'est pas l'atelier du contradictoire ; elle désigne la non-exhaustion de l'Infini par son œuvre effective.

L'hypothèse du meilleur monde nécessaire échoue pour la même raison. Du côté de l'Agent, Dieu agit toujours avec une sagesse et une bonté auxquelles rien ne peut être ajouté. Du côté de l'effet, tout bien créé demeure fini : Dieu peut produire une autre réalité meilleure ou donner à une réalité des perfections accidentelles supérieures172. L'acte créateur est donc le meilleur quant à son mode divin ; l'effet n'est pas un maximum substantiel qui épuiserait toute amélioration concevable.

Si aucun ordre fini ne peut égaler la bonté infinie, il n'existe pas nécessairement un monde maximal imposant son choix à Dieu. Ajouter une créature, élever un degré ou varier une harmonie peut ouvrir une autre comparaison sans produire un terme qui contiendrait l'Infini. L'absence de maximum ne rend pas le choix irrationnel : Dieu possède des raisons de sagesse pour l'ordre voulu, mais aucune raison ne devient une cause

---

169 Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, Ia, q. 19, a. 3, resp. et ad 1 ; a. 7, ad 4 ; q. 46, a. 1, ad 6.

170 Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, Ia, q. 25, a. 5, resp.

171 *Ibid.*, ad 2-3.

172 Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, Ia, q. 25, a. 6, resp. et ad 1.

supérieure de sa volonté173. Convenance n'est ni nécessité ni caprice.
Il faut enfin distinguer la contingence radicale du monde de l'indétermination de tout ce qui s'y trouve. Parce que Dieu pouvait ne pas créer, l'univers entier est contingent dans son rapport à la Cause première. Mais, supposé qu'il crée telles natures, certaines propriétés en suivent nécessairement ; supposé qu'il institue tel ordre, certains rapports sont dus à sa cohérence. Un triangle créé ne peut ne pas avoir les propriétés du triangle ; une nature rationnelle ne peut être accomplie par ce qui la détruit. La liberté créatrice fonde les nécessités créées au lieu de les abolir174.
Ainsi le monde n'est ni un accident absurde, ni une déduction de l'essence divine. Il est un ordre sage dont l'existence n'était due à personne. Il manifeste réellement la bonté de Dieu sans la constituer, reçoit une nécessité interne sans devenir nécessaire à Dieu, possède une consistance propre sans cesser à chaque instant de dépendre de lui. Le nom métaphysique de cette structure est création ; son nom spirituel est don.

Ad obiectiones
Ad primum dicendum quod : la bonté divine est communicative, mais aucune communication créée n'est nécessaire à sa perfection. Dieu ne passe pas de la stérilité à la fécondité en créant : la vie trinitaire est éternellement pleine. La production ad extra manifeste librement cette bonté sans l'actualiser ni l'augmenter. Elle convient au Bien ; elle ne s'en déduit pas comme un effet naturel nécessaire175.

Ad secundum dicendum quod : Plotin a raison de nier tout changement temporel et toute déperdition du Principe, mais sa procession demeure intrinsèquement nécessaire. Une volonté éternelle peut vouloir qu'un effet commence avec le temps sans commencer elle-même : la nouveauté appartient à

173 Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, Ia, q. 19, a. 5, resp.
174 Thomas d'Aquin, *Somme contre les Gentils*, II, 28, nos 13-16.
175 Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, Ia, q. 19, a. 2-4 ; Thomas d'Aquin, *Somme contre les Gentils*, II, 28, nos 8-11.

l'effet176. La cause éternelle ne requiert donc ni effet coéternel ni mutation divine.

Ad tertium dicendum quod : Dieu ne reçoit de la créature ni amour, ni gloire, ni relation qui perfectionnerait son essence. Il est « en lui-même et par lui-même bienheureux »177. La gloire créée est manifestation et participation ; elle perfectionne celui qui connaît et aime Dieu. Communiquer sans besoin n'est pas une forme déficiente de l'amour, mais sa gratuité suprême.

Ad quartum dicendum quod : aucune créature ni aucun ordre fini n'épuise l'imitabilité du Bien infini. Dieu agit toujours de la meilleure manière du côté de sa sagesse ; il peut cependant produire un autre effet meilleur ou un autre univers ordonné autrement178. Les raisons de convenance rendent ce monde intelligible sans constituer un optimum extérieur qui nécessiterait son Créateur.

Ad quintum dicendum quod : l'acte divin est nécessaire et simple en lui-même, mais aucune créature finie n'est son objet nécessaire. La contingence est dans le terme et dans la relation réelle de dépendance qui existe du côté créé, non comme accident survenu en Dieu179. Supposé le décret, Dieu le veut immuablement ; sans cette supposition, l'essence divine n'exige aucun monde.

Conclusio practica
Tout ce qui est autre que Dieu aurait pu ne pas être. Non seulement cet arbre, cette nation, cette planète ou cet homme, mais l'espace où ils se situent, le temps dans lequel ils apparaissent, les lois créées selon lesquelles ils agissent et la

176 Saint Augustin, *Confessiones*, XI, 10-13 ; Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, Ia, q. 19, a. 7.
177 Concile Vatican I, *Dei Filius*, chap. I, DH 3001.
178 Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, Ia, q. 25, a. 5-6.
179 Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, Ia, q. 13, a. 7 ; q. 19, a. 3, ad 6 ; q. 45, a. 3.

totalité dont ils sont les parties. Rien de cela ne possède en soi la raison suffisante de son existence. Au fond de toute créature s'ouvre non un manque à combler, mais l'abîme positif d'un don qu'aucune dette ne précédait.

Cette contingence n'avilit pas le monde. Ce qui est donné gratuitement n'est pas moins réel que ce qui serait nécessaire ; il est plus radicalement reçu. Le monde possède des formes, des causes, des lois et une bonté propres précisément parce que Dieu a voulu qu'il soit autre que lui. Une marionnette divine ne glorifierait pas davantage le Créateur qu'une extension de sa substance. La gloire de la cause première est de donner à ses effets une véritable consistance de causes secondes.

La limite apparaît alors sous une lumière nouvelle. Créer un être, ce n'est pas retrancher une portion de l'Infini ni enfermer de l'être dans une prison. C'est donner à ce qui n'est pas Dieu une forme déterminée par laquelle il peut réellement être ceci plutôt que cela. Toute créature est limitée parce que son essence ne se confond pas avec l'acte infini d'exister ; mais cette limite est d'abord le contour positif de son don. Sans détermination, il n'y aurait pas un être illimité de plus : il n'y aurait aucune créature distincte.

La limite rend possible la relation. Parce que l'homme n'est pas Dieu, il peut recevoir ; parce qu'il n'est pas le tout, il peut rencontrer ; parce qu'il ne se donne pas son propre être, il peut reconnaître la gratitude. La dépendance créatrice n'est donc pas l'humiliation d'un absolu humain qui aurait perdu son indépendance. L'absolu humain n'a jamais existé. Elle est la vérité d'une personne finie à laquelle Dieu donne assez d'être pour agir réellement, connaître réellement et répondre réellement.

Mais cette vérité possède également une force politique. Si le monde n'est pas le déploiement nécessaire de Dieu, aucune puissance historique ne peut diviniser sa propre permanence. Les empires, les marchés, les techniques et les institutions ne sont pas les degrés intangibles d'une émanation sacrée. Ils appartiennent à l'ordre créé, beaucoup sont contingents, et leur prétention doit être jugée. La contingence métaphysique

ne signifie pas que toute structure soit arbitraire — les natures et la justice imposent de réelles exigences — mais elle interdit de baptiser destin ce que des hommes ont construit et peuvent devoir transformer.

L'esclave peut alors entendre autre chose qu'une consolation : la chaîne n'appartient pas à la nécessité divine du réel. Aucun maître humain n'est son créateur ; aucun ordre injuste ne peut s'identifier à l'ordre de l'être. Sa liberté intérieure ne lui commande pas de déclarer inexistante la servitude extérieure. Elle lui donne le lieu inviolable depuis lequel cette servitude peut être reconnue comme contingente, jugée comme injuste et combattue selon la prudence et la justice.

La création libre fonde aussi la nouveauté véritable. Si tout procédait nécessairement du Principe selon une chaîne exhaustive, l'histoire pourrait n'être que l'explication temporelle d'une conséquence éternelle. Mais Dieu a voulu un monde où des causes secondes produisent réellement des effets selon leur mode, où les libertés créées peuvent répondre, où le don reçu devient à son tour initiative. La souveraineté divine ne remplit pas tout l'espace causal à la place des créatures ; elle crée cet espace et leur donne d'y agir.

Il ne faut pourtant pas transformer la contingence en culte moderne de l'indéfini. Ce n'est pas parce que le monde aurait pu ne pas être que tout y est disponible à notre caprice. Dieu crée des natures, des rapports et des fins ; l'homme ne libère pas une chose en niant ce qu'elle est. La liberté créée ne consiste pas à rejouer souverainement la création ex nihilo. Elle reçoit un réel qu'elle n'a pas fait et devient libre en agissant selon sa vérité.

L'existence est ainsi située entre deux négations également libératrices. Elle n'est pas nécessaire : aucune fatalité divine n'exigeait notre apparition. Elle n'est pas absurde : la sagesse nous a voulus dans un ordre bon. Entre la nécessité et le hasard se tient le don. Et le don est plus exigeant que l'un et l'autre, car il appelle une réponse que ni le mécanisme ni l'absurde ne pourraient demander.

La parole « tu as voulu qu'il soit : il fut créé »180 devient alors le fondement d'une ontologie de la gratitude. Avant que l'homme puisse choisir, son existence est librement voulue et reçue de Dieu ; avant qu'il puisse donner, il reçoit ; avant qu'il puisse transformer le monde, il doit reconnaître que le monde n'est ni Dieu ni sa propriété absolue. La liberté ne commence pas par le refus de toute origine, mais par l'appropriation lucide d'un être reçu.

Ainsi la création introduit la limite sans introduire la servitude. Elle donne la dépendance sans supprimer la causalité. Elle établit la contingence sans livrer le monde au caprice. Tout ce qui existe hors de Dieu aurait pu ne pas être ; mais tout ce que Dieu a voulu, il l'a voulu avec sagesse, et tout ce qu'il donne, il le donne assez réellement pour que la créature puisse devenir actrice de son histoire.

Nous pouvons désormais approcher la part de Dieu et la part de l'Homme. Elles ne seront jamais deux fractions prélevées sur une même quantité de puissance. Dieu donne l'être, la puissance et l'acte ; l'Homme reçoit d'être véritablement principe de ce qu'il fait. La création libre ouvre donc l'espace de la liberté créée : parce que le monde n'est pas Dieu, une autre causalité peut y exister ; parce qu'il dépend entièrement de Dieu, cette causalité n'a pas à s'inventer hors de l'être pour être réelle.

Au principe, il n'y a ni une nécessité qui nous expulse inévitablement de Dieu, ni un hasard qui nous jette sans raison dans l'existence. Il y a une liberté assez souveraine pour donner l'être sans le retenir, assez puissante pour produire de véritables causes, assez bonne pour ne rien gagner à son don. Le monde n'est pas Dieu continué. Il est le premier acte de cette parole dont tout le traité devra déployer la conséquence : tu n'étais pas nécessaire — et pourtant tu as été voulu.

180 Ap 4, 11, traduction liturgique AELF.

Quaestio V : Un décret libre de Dieu peut-il être immuable et infaillible ?

Utrum decretum liberum Dei immutabile et infallibile esse possit ?

Le monde n'était pas nécessaire. Dieu pouvait ne pas le créer sans perdre aucune perfection ; pourtant il existe et procède d'un vouloir éternel. La difficulté surgit aussitôt : si ce vouloir est libre, ne doit-il pas rester révocable ? S'il est immuable et infaillible, n'avons-nous pas seulement transporté la nécessité du monde dans le décret divin ? Après avoir délivré Dieu de la nécessité cosmique, il semblerait que nous l'enfermions dans son propre acte.

La question devient décisive lorsque l'homme entre dans le champ du décret. Si Dieu veut éternellement que je prie demain, puis-je ne pas prier ? Si je le peux, le décret paraît faillible ; si je ne le peux pas, ma prière paraît programmée. La même alternative atteint l'expérience religieuse : ou bien l'intercession modifie le dessein de Dieu, et Dieu change ; ou bien elle ne le modifie pas, et elle semble n'avoir aucune efficacité réelle. Elle atteint enfin la promesse : si Dieu engage sa parole et ne peut se renier, sa fidélité limite-t-elle sa souveraineté ?

Tout dépendra donc de distinctions exactes. Il faudra séparer la nécessité absolue de la nécessité conditionnelle, la nécessité de la conséquence de celle du conséquent, le sens composé du

sens divisé, la certitude de la cause première du mode prochain de l'effet, et le changement de volonté de la volonté d'un changement. Ces distinctions ne servent pas à ménager verbalement une place résiduelle à l'homme. Elles doivent montrer comment un même décret peut être libre en sa source, immuable en Dieu, infaillible dans son accomplissement et pourtant cause de prières, de décisions et d'actes qui procèdent réellement de créatures libres.

Obiectiones

Obiectio I — Un acte libre devrait pouvoir être révoqué

Il semble qu'un décret libre ne puisse être immuable. La liberté paraît inclure la maîtrise des contraires : celui qui a pu vouloir peut cesser de vouloir, et celui qui ne peut revenir sur son acte ne possède plus cet acte, mais se trouve possédé par lui. Or Dieu veut librement ce qui est autre que lui. Il devrait donc pouvoir révoquer son décret, remplacer un ordre par un autre, ou anéantir rétrospectivement son engagement. Si cette révocation est impossible, le décret cesse d'être libre ; si elle est possible, il cesse d'être immuable. L'un des deux attributs doit donc être abandonné.

Obiectio II — L'immutabilité transformerait le décret en nécessité

En outre, tout ce qui ne peut pas ne pas être semble nécessaire. Or, si la volonté divine est immuable, ce que Dieu veut ne peut pas ne pas être voulu ; et si sa volonté est infaillible, ce qui est voulu ne peut pas ne pas arriver. Le monde, les événements et les actes qu'il contient sont donc nécessaires. Affirmer qu'ils auraient pu ne pas être avant le décret ne paraît rien sauver, puisqu'il n'existe aucun « avant » où Dieu n'aurait pas encore décrété. De toute éternité, un seul ordre est voulu ; de toute éternité, aucun autre ne peut devenir réel. L'immutabilité du décret réintroduirait donc la nécessité absolue que la liberté créatrice prétendait exclure.

Obiectio III — La prière deviendrait inutile

De plus, la prière demande que quelque chose advienne qui

pourrait ne pas advenir sans elle. Mais tout ce qui adviendra appartient déjà au décret immuable : si le bien demandé y est compris, il arrivera sans que la prière puisse l'ajouter ; s'il n'y est pas compris, aucune prière ne pourra l'y introduire. Demander à Dieu de guérir, de délivrer, de pardonner ou de détourner un mal serait donc aussi inutile que de demander que le passé n'ait pas eu lieu. On dira peut-être que la prière transforme l'homme ; mais elle ne serait plus alors une véritable demande agissant dans l'ordre providentiel. Un décret infaillible rendrait toute intercession objectivement superflue.

Obiectio IIII — Les futurs contingents ne pourraient appartenir à un décret infaillible

Encore, un futur contingent est ce qui peut arriver ou ne pas arriver. Mais ce qui appartient à un décret infaillible arrivera certainement. Si Dieu a décrété qu'un homme choisira un acte, le contraire ne se produira pas ; s'il pouvait se produire, le décret pourrait échouer. Cet acte ne possède donc plus la possibilité du contraire et n'est plus contingent. Il ne suffit pas de dire que l'homme ignore le décret : l'ignorance d'une nécessité ne transforme pas cette nécessité en liberté. Tout futur compris dans un dessein infaillible serait nécessaire, et toute liberté créée ne serait que le sentiment intérieur d'un résultat déjà fixé.

Obiectio V — La fidélité enfermerait Dieu dans sa propre promesse

Enfin, celui qui promet contracte une dette. Avant sa parole, plusieurs voies lui étaient ouvertes ; après elle, une seule demeure moralement possible. Si Dieu ne peut mentir ni renier sa promesse, son engagement limite donc son action. Ou bien sa parole n'ajoute rien, et elle ne constitue aucune véritable alliance ; ou bien elle l'oblige, et sa liberté diminue. Dire que Dieu est fidèle parce qu'il ne peut se renier revient alors à glorifier une impuissance. La souveraineté parfaite exigerait qu'aucune parole antérieure, fût-elle divine, ne puisse commander l'acte présent.

Sed contra est quod dicitur

L'Écriture unit sans hésitation immutabilité, efficacité et fidélité. Balaam déclare : « Dieu n'est pas homme pour mentir, un fils d'Adam pour se rétracter. Va-t-il dire et ne pas agir, prononcer une parole et ne pas l'exécuter ? »181. Par Isaïe, Dieu affirme : « Dès le commencement, j'annonce la fin, et depuis longtemps, ce qui n'est pas accompli. Je dis : "Mon projet tiendra ; tout mon désir, je l'accomplirai" »182. Et Malachie fait entendre cette opposition : « Moi, le Seigneur, je n'ai pas changé, mais vous, fils de Jacob, vous n'en finissez pas de changer »183. L'absence de changement n'y signifie ni inertie ni captivité ; elle fonde la certitude de la parole et du salut.

Saint Augustin refuse de placer en Dieu une succession de conseils. Il le confesse : « tu changes tes œuvres et ne changes pas ton dessein » — opera mutas nec mutas consilium184. Une volonté nouvelle supposerait que quelque chose devienne nouvellement bon pour Dieu ou qu'une connaissance nouvelle l'instruise ; or le Créateur des temps ne précède pas son œuvre par une attente, mais par l'éternité immuable185.

Boèce définit cette éternité comme « la possession totale, simultanée et parfaite d'une vie sans terme » — interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio186. Il distingue en outre la nécessité simple de la nécessité conditionnelle : ce que Dieu voit comme présent est infailliblement vrai, sans que l'acte libre soit transformé, dans sa nature, en événement nécessaire187. Boèce traite directement de prescience plutôt que de décret ; sa distinction interdit néanmoins de confondre toute certitude éternelle avec une contrainte temporelle.

Saint Thomas établit les deux propositions qu'il faut tenir

---

181 Nb 23, 19, traduction liturgique AELF.

182 Is 46, 10, traduction liturgique AELF.

183 Ml 3, 6, traduction liturgique AELF.

184 Saint Augustin, *Confessiones*, I, 4, 4.

185 Saint Augustin, *Confessiones*, XI, 10, 12 ; XI, 11, 13 ; XI, 13, 16.

186 Boèce, *De consolatione philosophiae*, V, prose 6, § 4.

187 *Ibid.*, §§ 15-36, spécialement §§ 27-31.

ensemble. La volonté divine est absolument immuable : Dieu ne commence pas à vouloir ce qu'il ne voulait pas et ne cesse pas de vouloir ce qu'il voulait188. Pourtant elle n'impose pas une nécessité absolue à tout ce qu'elle veut. Son efficacité consiste précisément à produire non seulement les choses voulues, mais le mode selon lequel il les veut : certaines nécessairement, d'autres contingemment189.

Le premier concile du Vatican confesse une providence qui atteint toute chose « d'une extrémité à l'autre » et comprend même ce qui adviendra par l'action libre des créatures — ea etiam, quae libera creaturarum actione futura sunt190. Le Catéchisme de l'Église catholique en donne dans la Passion le cas décisif : le dessein déterminé de Dieu inclut la réponse libre de chacun à la grâce, sans faire des acteurs du drame de simples exécutants d'un scénario ni retirer aux fautes leur responsabilité191.

Maïmonide impose enfin une double purification. Dieu n'est pas dans le temps et ne subit aucun changement, car rien ne peut lui advenir comme cause de mutation192. Mais sa connaissance des futurs possibles n'abolit pas leur possibilité : le possible demeure possible, et la connaissance de la réalisation d'un terme ne produit pas à elle seule cette réalisation193. La distance entre la connaissance divine et la nôtre interdit donc de transformer l'éternité en prévision humaine infiniment prolongée.

Respondeo dicendum quod

Je réponds qu'un décret libre de Dieu peut être, et doit être, immuable et infaillible. Il est libre parce qu'aucun ordre créé n'est nécessaire à la bonté divine ; immuable parce que Dieu

---

188 Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, Ia, q. 19, a. 7, resp.

189 *Ibid.*, a. 8, resp. et ad 2-3.

190 Concile Vatican I, constitution dogmatique *Dei Filius*, 24 avril 1870, chap. I, DH 3003.

191 *Catéchisme de l'Église catholique*, §§ 599-600.

192 Maïmonide, *Mishneh Torah*, *Sefer ha-Madda'*, *Hilkhot Yesodei ha-Torah*, I, 11 ; Maïmonide, *Guide des égarés*, I, 11 et I, 55.

193 Maïmonide, *Guide des égarés*, III, 20.

ne reçoit ni vérité, ni perfection, ni motif nouveaux ; infaillible parce que la cause première embrasse toutes les causes dont dépend l'effet. Il n'en résulte pas que tout effet soit nécessaire par nature. Dieu veut que le nécessaire advienne nécessairement, le contingent contingemment et l'acte libre par une volonté réellement libre : l'efficacité du décret ne détruit pas le mode de l'effet, elle le fonde194.

Le mot « décret » ne désigne pas en Dieu la conclusion d'une délibération. Notre intelligence distingue connaissance des possibles, dessein volontaire, providence et gouvernement ; ces raisons formelles ne divisent pas l'acte divin simple. Nous entendons ici par décret le dessein éternel de bon plaisir en tant qu'il ordonne efficacement l'événement avec ses causes. Il faut le distinguer de la volonté signifiée — précepte, défense ou conseil — qui peut être transgressée. Sans cette distinction, le péché interdit devrait être tenu pour positivement voulu sous le rapport même où il est interdit195.

L'éternité n'est pas une durée indéfiniment prolongée. Elle est la possession de la vie tota simul selon Boèce ; les temps passent devant Dieu sans faire passer son acte196. Dire que Dieu pouvait vouloir un autre ordre ne reporte donc pas sa liberté dans un instant fictif antérieur au choix. Cela signifie qu'aucun bien fini n'est requis pour sa perfection et qu'aucune cause extérieure ne détermine son vouloir : le monde est contingent par la non-nécessité de son rapport à Dieu, non par une hésitation chronologique en Dieu197.

L'immutabilité suit de cette perfection. Une volonté créée révise son acte parce que son jugement s'éclaire ou parce que le sujet change ; Dieu n'apprend rien et n'acquiert aucun bien. Thomas distingue ainsi changer de volonté et vouloir un changement — aliud est mutare voluntatem, et aliud est velle

194 Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, Ia, q. 19, a. 3, resp. ; a. 7-8, resp.

195 Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, Ia, q. 19, a. 6, ad 1 ; a. 11-12.

196 Boèce, *De consolatione philosophiae*, V, prose 6, § 4 ; Saint Augustin, *Confessiones*, XI, 13, 16.

197 Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, Ia, q. 19, a. 3, resp. et ad 1.

aliquarum rerum mutationem198. Le même vouloir éternel peut ordonner la succession des saisons, le passage de la faute au pardon et la prière avant le don. La nouveauté est dans les effets, non dans le dessein.

Les textes où Dieu « se repent » signifient ce changement des effets selon notre mode de parler : la destruction succède à la création sans qu'une tristesse nouvelle corrige en Dieu un projet manqué199. Une menace conditionnelle peut de même ne pas être exécutée lorsque la conversion qu'elle visait s'accomplit : « Dieu change sa sentence, non son dessein », selon Grégoire cité par Thomas200. Jérémie expose cette règle en Jr 18, 7-10 ; la conversion de Ninive en offre l'exemple narratif201. L'avertissement, la conversion et la miséricorde appartiennent alors à un seul ordre providentiel.

Le centre modal de la question tient en deux distinctions. Est nécessaire absolument ce dont le contraire implique contradiction ou répugne à la nature de la chose ; est nécessaire conditionnellement, ou par supposition, ce qui ne peut manquer une fois une condition posée. Ainsi, si Dieu veut efficacement un effet, cet effet adviendra infailliblement ; il ne s'ensuit pas que l'effet possède en lui-même une nécessité absolue. La nécessité appartient ici à la conséquence — « si Dieu le veut, il sera » —, non au conséquent considéré selon sa nature. Transférer la modalité de l'une à l'autre est précisément le sophisme fataliste202.

La distinction du sens composé et du sens divisé précise cette réponse. Au sens composé, le même décret efficace et son échec sont incompossibles : on ne peut poser ensemble que Dieu veuille infailliblement cet acte et que cet acte n'advienne pas. Au sens divisé, l'acte considéré dans sa cause créée prochaine n'est pas nécessaire par nature ; la volonté conserve

198 Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, Ia, q. 19, a. 7, resp.

199 Gn 6, 6, traduction liturgique AELF ; Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, Ia, q. 19, a. 7, ad 1.

200 Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, Ia, q. 19, a. 7, ad 2.

201 Jon 3, 4-10, traduction liturgique AELF.

202 Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, Ia, q. 14, a. 13, ad 3 ; q. 19, a. 8, resp. et ad 1-3.

une puissance réelle des contraires et se détermine sans violence. Cette puissance ne signifie donc pas que le contraire puisse advenir sous l'identité maintenue du même décret. Elle signifie que le mode intrinsèque de la cause seconde demeure contingent et libre, tandis que son rapport au vouloir divin est infaillible. La nécessité conditionnelle du rapport ne devient pas nécessité naturelle du principe prochain.

Cette doctrine exige davantage qu'une ignorance humaine du futur : elle exige une causalité créée véritable. Dieu veut non seulement l'événement, mais son mode et ses causes ; il ordonne des causes nécessaires aux effets nécessaires et des causes contingentes aux effets contingents[203]. La volonté humaine est donc réellement principe de son élection, quoique son pouvoir d'agir et son acte reçoivent l'être de la cause première. Dieu la meut conformément à son mode rationnel, non par violence[204]. La part de Dieu et celle de l'homme ne sont pas deux fractions concurrentes d'une même causalité finie : Dieu donne à l'homme d'être vraiment cause.

Il faut néanmoins distinguer science et volonté : connaître qu'un acte aura lieu n'est pas encore vouloir son existence ni l'ordonner à une fin. Boèce traite d'abord de prescience. Dieu ne conjecture pas un futur absent ; tous les temps sont présents à son éternité, et l'acte libre est connu dans son exercice plutôt que déduit d'un signe qui le nécessiterait[205]. Maïmonide impose ici une discipline apophatique : la science divine n'attend pas l'événement, ne passe pas de l'ignorance au savoir et n'est pas causée par son objet ; le possible demeure donc possible quoique Dieu connaisse le terme qui se réalisera[206].

La doctrine chrétienne ajoute que cette connaissance n'est pas

---

[203] Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, Ia, q. 19, a. 8, resp. et ad 2-3 ; q. 22, a. 4, ad 1 et 3.

[204] Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, Ia, q. 105, a. 5, resp. ; Ia-IIae, q. 9, a. 6, resp. ; q. 10, a. 4, resp. ; *Catéchisme de l'Église catholique*, §§ 306-308.

[205] Boèce, *De consolatione philosophiae*, V, prose 6, §§ 15-24.

[206] Maïmonide, *Guide des égarés*, III, 20, trad. angl. Shlomo Pines, pp. 482-484.

le regard passif d'un spectateur. Dieu connaît les choses en son essence comme leur cause ; son savoir pratique, son vouloir et sa puissance fondent leur être207. Mais la causalité universelle qui produit l'acte produit aussi la cause seconde dans sa vérité propre. Il ne faut donc choisir ni une prescience spectatrice qui abandonnerait la souveraineté, ni un décret qui abolirait la liberté : la première cause donne aux causes créées de posséder réellement leur opération.

La Passion du Christ éprouve toute solution abstraite. Jésus est livré selon le « dessein bien arrêté et la prescience de Dieu », et pourtant ceux qui le crucifient sont responsables208 ; Hérode, Pilate, les nations et Israël accomplissent ce que Dieu avait déterminé, sans cesser d'agir selon leurs intentions209. Le Catéchisme tient ensemble ces deux vérités : la mort du Christ appartient au plan divin, mais ses acteurs ne sont pas les exécutants passifs d'un scénario ; le dessein éternel inclut leur réponse libre et permet leurs actes d'aveuglement210. Si le décret abolissait les causes créées, la faute serait illusoire ; si la liberté échappait au dessein, la Croix ne serait plus que l'accident d'une histoire récupérée après coup.

Cette inclusion n'autorise aucun blasphème causal : « Dieu n'est en aucune façon, ni directement ni indirectement, la cause du mal moral »211. Dans l'analyse thomiste, Dieu cause ce que l'acte mauvais possède d'être et d'actualité, non le défaut qui le spécifie comme péché ; ce défaut procède de la volonté créée défaillante212. Dieu veut permettre le mal, non le mal comme mal213. Dans la Passion, il ordonne souverainement les effets d'actes mauvais à l'offrande rédemptrice du Fils sans vouloir leur malice. La permission n'est ni ignorance ni complicité.

---

207 Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, Ia, q. 14, a. 8 et 13 ; q. 19, a. 4.

208 Ac 2, 23, traduction liturgique AELF.

209 Ac 4, 27-28, traduction liturgique AELF.

210 *Catéchisme de l'Église catholique*, §§ 599-600.

211 *Catéchisme de l'Église catholique*, § 311.

212 Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, Ia-IIae, q. 79, a. 1-2.

213 Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, Ia, q. 19, a. 9, ad 3.

La prière devient alors intelligible comme cause seconde. La providence n'ordonne pas seulement des résultats, mais les voies par lesquelles ils adviennent : la récolte par la semence, la guérison par le remède, tel don par la demande. Nous ne prions donc pas pour modifier la disposition divine, mais pour obtenir ce que Dieu a disposé devoir s'accomplir par les prières des saints — quod Deus disposuit per orationes sanctorum esse implendum214. Dire que le don décrété viendra sans prière serait aussi fautif que prétendre que la récolte prévue viendra sans semence. Le dessein comprend le terme et le chemin ; au sens composé, le moyen voulu avec le terme ne peut manquer, tandis qu'au sens divisé l'omission demeure possible selon la cause créée et, si elle advient, imputable.

La prière n'informe donc pas Dieu et ne fléchit pas une volonté réticente. Elle fait entrer librement la créature dans l'ordre du don. Le Père connaît nos besoins mais attend la demande en raison de la dignité de ses enfants, et la prière chrétienne coopère à sa providence215. Cette coopération est réelle : l'intercession peut posséder une efficacité impétratoire et, lorsqu'elle procède de la charité sous la grâce, une efficacité méritoire ; mais la grâce première, principe du mérite, ne saurait elle-même être méritée216. Abraham, Moïse ou l'Église n'enseignent rien à Dieu : leurs demandes temporelles sont néanmoins des actes véritables que le décret éternel peut avoir institués comme voies de sa libéralité.

La promesse n'introduit pas davantage en Dieu une obligation nouvelle. Prononcée dans l'histoire, elle manifeste à la créature un vouloir éternel et inaugure une relation nouvelle du côté de l'alliance : l'espérance reçoit son objet, la fidélité humaine peut répondre. La promesse est pourtant réelle, car la parole divine répond à la véracité divine. Son accomplissement devient dû, non parce qu'une créature aurait acquis un pouvoir sur Dieu, mais parce que la justice divine accomplit l'ordre librement

214 Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, IIa-IIae, q. 83, a. 2, resp.

215 *Catéchisme de l'Église catholique*, §§ 2736 et 2738.

216 Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, IIa-IIae, q. 83, a. 15, resp. et ad 1-2 ; Ia-IIae, q. 114, a. 5.

posé par sa sagesse217.

L'impossibilité de mentir appartient absolument à la perfection divine ; la nécessité d'accomplir telle promesse est conditionnelle, puisqu'elle suppose le libre vouloir de la faire218. Dieu pouvait ne pas promettre ce qu'aucune créature ne pouvait exiger ; mais, sa promesse éternellement voulue étant posée, son infidélité est impossible. Certaines paroles bibliques énoncent toutefois un ordre conditionnel : la conversion ou l'endurcissement déterminent le terme reçu219. L'immutabilité porte alors sur l'ordre entier, conditions comprises. D'autres promesses sont assumées unilatéralement par Dieu ; l'exégèse doit établir leur genre, que la métaphysique ne peut réduire à une formule unique.

La révocabilité n'est donc pas la marque universelle de la liberté. En Dieu, réviser le vrai ou trahir la promesse ne serait pas puissance, mais défaut. Le décret est libre dans sa source, puisqu'aucun être fini ne le nécessite ; immuable dans son sujet, puisque aucune ignorance ou indigence n'en demande la correction ; infaillible dans son efficacité, puisque rien ne rend vaine la cause première ; différencié dans ses effets, puisqu'il produit nécessité, contingence et liberté selon leur mode ; inclusif dans ses voies, puisque prières, décisions et médiations lui appartiennent ; saint enfin, puisqu'il permet le mal de faute sans le causer comme faute.

L'avenir n'est donc ni un territoire que Dieu découvrirait avec nous, ni un bloc nécessaire que nous traverserions en aveugles. Il est futur pour la créature et présent à l'éternité. Notre décision n'est pas libre parce qu'elle surprendrait Dieu, mais parce qu'elle procède réellement de notre intelligence et de notre volonté. La liberté créée ne se réfugie pas dans un angle mort de la Providence : elle reçoit, au cœur même du dessein, la dignité d'être principe de son acte. Seules des causes situées sur un même plan se disputent une puissance finie ; la transcendance de la cause première lui permet de donner tout

---

217 Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, Ia, q. 21, a. 1, ad 3.

218 He 6, 18 ; Tt 1, 2, traduction liturgique AELF ; Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, Ia, q. 25, a. 3, ad 2 ; q. 19, a. 7, ad 4.

219 Jr 18, 7-10, traduction liturgique AELF.

l'être de l'action sans déposséder l'agent créé de son agir.

Ad obiectiones

Ad primum dicendum quod : la révocabilité n'appartient pas à l'essence de tout acte libre. Elle est nécessaire à la correction d'une volonté dont la connaissance ou la disposition peut changer ; elle n'ajoute rien à un acte éternellement sage. Dieu ne pouvait pas, après avoir décrété, découvrir une raison meilleure de révoquer son dessein, car il n'existe en lui ni « après », ni découverte, ni passage d'un projet imparfait à un projet corrigé. Le décret est libre par la non-nécessité de tout objet créé et immuable par la perfection du vouloir divin220.

Ad secundum dicendum quod : de l'immutabilité suit une nécessité de supposition, non la nécessité absolue de chaque créature. Il est nécessaire que, si Dieu veut efficacement un effet, cet effet advienne ; il ne s'ensuit pas que l'effet soit nécessaire selon sa nature ni que Dieu le veuille comme sa propre bonté. La nécessité de la conséquence ne doit pas être transférée au conséquent. L'éternité du décret ne crée aucun « avant » temporel où l'alternative aurait été ouverte ; la liberté signifie qu'aucun monde n'est exigé par l'essence divine221.

Ad tertium dicendum quod : la prière ne change pas le dessein divin ; elle peut être la cause créée librement ordonnée à l'accomplissement de ce dessein. Dieu décrète non seulement le don, mais qu'il soit demandé, reçu et reconnu comme don. Si Dieu a efficacement décrété ce don par cette prière, le moyen ne manquera pas plus que le terme au sens composé ; au sens divisé, l'omission demeure possible selon les causes secondes et, si elle advient, imputable. Elle appartient alors permissivement au dessein providentiel, non comme l'échec d'un décret efficace qui aurait absolument voulu cette même prière et ce même don. Prier est donc

220 Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, Ia, q. 19, a. 3 et 7.

221 Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, Ia, q. 19, a. 3, ad 1, et a. 8, ad 1-3.

coopérer à la Providence, non l'informer ni la contraindre222.

Ad quartum dicendum quod : l'infaillibilité porte sur l'accomplissement du vouloir divin, tandis que la contingence qualifie le mode prochain de l'effet. Parce que la volonté divine est parfaitement efficace, ce qu'elle veut contingent advient contingent, et ce qu'elle veut libre procède d'une cause libre. Au sens composé, l'acte contraire et le décret efficace sont incompossibles ; au sens divisé, la puissance créée demeure réellement capable des contraires et se détermine sans violence. Cette capacité ne signifie jamais que l'effet contraire pourrait advenir sous l'identité intégralement maintenue du même décret. Le secret n'est pas une ignorance subjective, mais la causalité différenciée de la cause première223.

Ad quintum dicendum quod : la promesse ne soumet pas Dieu à une norme ni à un créancier supérieurs. Elle manifeste dans le temps le vouloir éternel par lequel il institue librement un ordre d'alliance. L'accomplissement devient dû selon cet ordre et à la vérité divine elle-même, non parce qu'une puissance extérieure aurait acquis domination sur Dieu224. Pouvoir mentir ou se renier ne serait pas une extension de la liberté, mais une capacité de défaillance que la liberté parfaite exclut.

Conclusio practica
La première conséquence est de dissocier l'engagement de la servitude. Nous nommons volontiers libre celui qui garde une issue hors de chaque choix ; mais une liberté qui refuse de durer reste inférieure à ses commencements. Le consentement conjugal, le vœu, la fidélité à une mission ou la parole donnée au faible peuvent traverser le temps sans devenir des chaînes : lorsque l'objet est vrai et l'origine droite, l'irrévocabilité

222 Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, IIa-IIae, q. 83, a. 2 ; *Catéchisme de l'Église catholique*, §§ 2736 et 2738.
223 Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, Ia, q. 14, a. 13, ad 3 ; q. 19, a. 8, resp. et ad 1-3 ; q. 22, a. 4.
224 Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, Ia, q. 21, a. 1, ad 3.

accomplit l'acte libre au lieu de l'abolir.

L'analogie demeure limitée. L'homme peut promettre dans l'ignorance, s'engager à l'injuste ou rencontrer une obligation supérieure ; toute constance n'est pas vertu et toute révocation n'est pas trahison. La fidélité humaine doit être mesurée par la vérité et la justice. Cette réserve empêche l'obstination d'usurper son nom ; elle ne fait pas de la versatilité un idéal.

La prière retrouve pareillement sa force active. Le décret comprend non seulement la fin, mais les moyens : demande, jeûne, intercession, décision et action. La Providence n'est donc pas l'alibi de l'inaction. Dire « si Dieu le veut, cela arrivera » pour refuser l'acte que la justice commande, c'est séparer ce que Dieu unit. Inversement, la prière n'est pas une technique destinée à fléchir Dieu ; elle est la causalité filiale d'un être qui reçoit tout et devient pourtant coopérateur.

L'infaillibilité délivre à la fois du vertige d'un monde abandonné et de la torpeur fataliste. Nos actes comptent précisément parce que Dieu gouverne un monde de causes véritables. Sa fidélité fonde ainsi la liberté intérieure : l'homme n'a plus besoin de garder toutes ses trahisons disponibles pour se prouver qu'il existe. Et cette liberté intérieure exige l'action extérieure. Celui qui sert la vérité ne peut appeler destin l'injustice qui l'avantage ; il devient libre lorsque ni la menace, ni le prix, ni l'opinion ne peuvent lui faire nommer juste ce qu'il sait injuste.

L'acte n'est donc pas d'autant plus libre qu'il demeure moins vrai. En Dieu, liberté, immutabilité et fidélité coïncident parce qu'il n'existe ni ignorance à corriger ni bien à acquérir ; en l'homme, leur unité est une conquête de la grâce. Le décret immuable n'est pas le mur où la liberté créée se brise, mais la profondeur où décisions et prières reçoivent consistance. Reste à demander si quelque être positif peut sortir de l'ordre de la cause première : ce sera l'objet de la question suivante.

Quaestio VI : Quelque chose de ce qui existe peut-il ne pas être causé par Dieu ?

Utrum aliquid quod est possit esse non causatum a Deo ?

La difficulté paraît, au premier regard, presque absurde. Si Dieu est la Cause première de tout ce qui existe, demander si quelque chose peut ne pas être causé par lui semble revenir à demander si quelque chose peut recevoir l'être sans recevoir l'être. Pourtant, c'est précisément ici que viennent se cacher les conceptions les plus fréquentes de la liberté. Beaucoup affirment volontiers que Dieu a créé le monde, qu'il soutient les créatures, qu'il gouverne l'univers, mais ils retirent ensuite silencieusement à sa causalité tout ce qu'ils veulent sauver de son action. La matière serait laissée à elle-même. Les lois naturelles expliqueraient seules les êtres. Le hasard ouvrirait une enclave où la Providence ne pénétrerait pas. La liberté humaine exigerait un territoire dont Dieu serait absent. Le mal, enfin, semblerait constituer un domaine qui n'aurait pas Dieu pour cause et qui posséderait pourtant une consistance assez forte pour lui résister. On conserve alors le mot de création tout en détruisant son contenu. Dieu devient l'auteur du commencement, non de l'être ; le premier moteur d'une machine devenue ensuite indépendante ; l'architecte d'un monde dont les matériaux, les lois ou certaines puissances auraient leur raison ailleurs qu'en lui. On lui reconnaît une

causalité générale, presque cérémonielle, puis on distribue la réalité entre plusieurs juridictions : à Dieu les premiers instants et les grandes orientations ; à la matière ses possibilités propres ; aux causes naturelles les événements particuliers ; à la liberté les actes humains ; au hasard les rencontres fortuites ; au mal ses destructions. Dieu règne sur le tout, mais ne cause plus réellement ce dont le tout est composé. Cette manière de penser paraît souvent protéger les créatures. On craint que tout attribuer à Dieu ne transforme les causes secondes en illusions. On croit qu'une réalité ne peut être véritable que si elle possède un domaine propre, indépendant, fermé à la causalité première. La cause créée ne serait cause qu'à la condition que Dieu cesse, au même point, de causer. L'autonomie deviendrait une soustraction : plus la créature échapperait à Dieu, plus elle posséderait son être ; plus Dieu causerait, moins elle agirait. Et lorsqu'il s'agira de la liberté humaine, cette représentation deviendra décisive : l'Homme ne serait auteur que là où Dieu ne le serait pas. Il faut donc reprendre la question avant d'atteindre la volonté. Il faut demander ce que signifie causer l'être. Une chose peut-elle être positivement réelle et ne rien recevoir de la Cause première ? Existe-t-il une matière, une forme, une loi, une puissance, une possibilité ou une liberté qui posséderait assez d'être pour agir, mais pas assez de dépendance pour être causée ? Les causes naturelles suffisent-elles à expliquer non seulement pourquoi telle réalité devient telle autre, mais pourquoi l'une et l'autre existent ? Et le mal, qui ne saurait être attribué à Dieu comme à son auteur moral, constitue-t-il pour autant une substance ou une puissance positive échappant à la causalité divine ? La question n'est pas une querelle abstraite sur le commencement du monde. Elle décide de tout le reste. Si une parcelle d'être peut exister sans dépendre de Dieu, alors cette parcelle constitue un principe premier sous le rapport où elle échappe. Si la liberté exige une enclave ontologique indépendante, l'Homme ne sera libre qu'à la condition de devenir partiellement divin. Si, au contraire, tout ce qui possède positivement l'être le reçoit de Dieu, il faudra apprendre à penser une causalité divine qui ne détruit pas les causalités

créées, mais leur donne d'exister et d'agir. Toute la doctrine de la liberté sera suspendue à cette distinction.

Obiectiones

Obiectio I — La liberté exigerait une zone indépendante

Il semble qu'au moins certains actes puissent ne pas être causés par Dieu. Un agent n'est véritablement libre que si son acte procède de lui. Or, si Dieu cause l'acte humain jusque dans son être, l'Homme ne paraît plus qu'un instrument traversé par une causalité supérieure. Pour sauver l'auteur créé, il faudrait donc reconnaître dans l'acte une dimension qui ne procède pas de Dieu : non seulement le défaut moral, mais la détermination positive par laquelle la volonté choisit ceci plutôt que cela. Si Dieu cause cette détermination, il choisit à la place de l'Homme ; s'il ne la cause pas, quelque chose de réel existe sans être causé par lui. La liberté semble donc exiger une enclave ontologique indépendante.

Obiectio II — La matière pourrait être éternelle

De plus, il ne paraît pas nécessaire que tout ce qui existe ait été causé par Dieu. La production naturelle suppose toujours une matière préalable : l'artisan forme le bois, le feu transforme un corps, le vivant engendre à partir d'un vivant. On pourrait donc concevoir que Dieu ne produise pas la matière elle-même, mais l'ordonne seulement. Cette matière, éternelle et informe, ne serait pas un dieu rival, puisqu'elle serait passive ; elle constituerait simplement le sujet indestructible de toutes les transformations. Dieu serait cause de l'ordre, des formes et du mouvement, non de l'existence du substrat. Ainsi quelque chose pourrait exister sans être causé par lui sans lui disputer pour autant le gouvernement du monde.

Obiectio III — Les possibles limiteraient préalablement la puissance créatrice

En outre, certaines possibilités semblent antérieures à l'acte créateur. Dieu ne peut faire qu'un cercle soit carré, qu'un tout soit moindre que sa partie ou qu'une chose existe et n'existe pas sous le même rapport. Ces impossibilités ne dépendent

apparemment pas de son choix. De même, les essences possibles paraissent posséder un contenu déterminé avant d'être créées : l'Homme doit être rationnel, le triangle avoir trois côtés, la liberté exclure la contrainte. Si Dieu ne cause pas ces vérités, les possibles constituent un ordre intelligible non causé par lui. S'il les cause arbitrairement, la vérité devient dépendante d'un décret sans raison. Il semble donc qu'au moins l'ordre des possibles possède une consistance qui ne procède pas de la causalité divine.

Obiectio IIII — Le mal supposerait un principe concurrent

Encore, le mal ne peut avoir Dieu pour cause. Or le mal existe réellement dans le monde : corruption, souffrance, violence, mensonge, péché et mort ne sont pas de simples mots. S'ils ne procèdent pas de Dieu, quelque chose existe sans être causé par lui. Et s'ils en procèdent, Dieu devient l'auteur du mal. Pour éviter ce blasphème, il paraît nécessaire de reconnaître au mal un principe propre, peut-être non égal à Dieu, mais réellement distinct de sa causalité. L'ordre du monde serait alors le champ d'un conflit entre le principe du bien et un pouvoir de destruction qui ne vient pas de lui.

Obiectio V — Les causes naturelles suffiraient à expliquer les êtres

Enfin, l'expérience montre que les êtres naturels procèdent de causes naturelles déterminées. L'enfant vient de ses parents, la pluie de la condensation, la maladie d'un agent pathogène, l'effondrement d'une maison d'un défaut de structure. Ajouter Dieu à ces explications ne semble rien expliquer de plus. Si la cause prochaine suffit à rendre compte de l'effet, la cause première devient inutile ; si elle ne suffit pas, les sciences naturelles seraient radicalement incomplètes. Or nous constatons que des chaînes causales créées peuvent être établies sans recourir à une intervention divine particulière. Il faut donc dire que certains êtres ou événements sont causés par les créatures et non par Dieu.

Sed contra est quod dicitur

Saint Paul dit aux Athéniens : « Le Dieu qui a fait le monde et tout ce qu'il contient, lui qui est Seigneur du ciel et de la terre, n'habite pas des sanctuaires faits de main d'homme ; il n'est pas non plus servi par des mains humaines, comme s'il avait besoin de quoi que ce soit, lui qui donne à tous la vie, le souffle et tout le nécessaire » ; et il ajoute : « C'est en lui que nous avons la vie, le mouvement et l'être »225. L'Apôtre ne rapporte donc pas seulement à Dieu le commencement du monde, mais l'existence et l'opération présentes des créatures. Il est encore écrit du Christ : « En lui, tout fut créé, dans le ciel et sur la terre, les êtres visibles et invisibles […] Tout est créé par lui et pour lui. Il est avant toute chose, et tout subsiste en lui »226. Ce qui subsiste ne demeure donc pas par une puissance séparée de la causalité divine. Saint Augustin combat précisément l'erreur manichéenne qui transforme le mal en nature et lui attribue un principe propre. Toute nature, en tant qu'elle est nature, est bonne ; le mal n'est pas une substance, mais la corruption d'un bien. Si le mal était une nature positive, il serait bon en tant qu'il posséderait l'être ; ce qui est mauvais en lui consiste au contraire dans une privation de mesure, de forme ou d'ordre227. Saint Thomas affirme que tout ce qui existe de quelque manière que ce soit doit être causé par Dieu, parce que tout ce qui possède l'être par participation dépend de Celui qui est l'Être par essence228. Il enseigne également que la matière première elle-même est créée par Dieu et qu'aucune réalité distincte de lui ne peut être incréée229. Maïmonide, tout en distinguant soigneusement les causes proches, rapporte à Dieu l'ordre total dans lequel elles opèrent ; les événements attribués dans l'Écriture à Dieu peuvent l'être à travers les causes intermédiaires, puisque Dieu est la cause première de leur existence et de leur efficacité230. Enfin, le Ḥazon Ish insiste sur le fait que la confiance en Dieu ne

225 Ac 17, 24-25.28, traduction liturgique AELF.
226 Col 1, 16-17, traduction liturgique AELF.
227 Saint Augustin, *De natura boni contra Manichaeos*, 1-4.
228 Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, Ia, q. 44, a. 1, resp.
229 *Ibid.*, Ia, q. 44, a. 2, resp.
230 Maïmonide, *Guide des égarés*, II, 48.

consiste pas à nier les voies naturelles, mais à reconnaître que leur force n'est ni autonome ni extérieure à sa volonté. La nature ne constitue pas un empire séparé ; elle est l'ordre stable selon lequel la puissance divine conduit le monde231.

Respondeo dicendum quod

Je réponds que rien de ce qui possède positivement l'être ne peut être non causé par Dieu. Il faut toutefois comprendre cette affirmation selon l'ordre propre de la causalité de l'être. Dieu n'est pas une cause parmi les autres, ajoutée au sommet d'une chaîne comme le premier anneau d'une série homogène. Il ne produit pas seulement un premier événement dont les effets continueraient ensuite par leurs propres forces. Il est la Cause première en tant que tout acte d'être créé dépend de lui, non seulement pour commencer, mais pour être, demeurer et agir. Cette doctrine procède de la distinction entre ce qui est par essence et ce qui est par participation. Une réalité possède par essence ce qui appartient à sa définition sans le recevoir d'un autre sous ce rapport. Une réalité possède par participation ce qui lui est communiqué selon une mesure limitée. Or aucune créature n'est son propre acte d'être. L'Homme est homme, mais il ne s'ensuit pas qu'il existe ; sa nature peut être conçue sans que son existence soit comprise comme absolument nécessaire. Il reçoit donc l'acte par lequel sa nature est réelle. Il en va de même pour toute créature, matérielle ou spirituelle : elle a l'être, elle ne l'est pas par identité absolue. Ce qui a l'être par participation doit le recevoir de Celui qui est l'Être non participé. On ne remonte pas ici seulement à une cause chronologiquement première, mais à une cause actuelle de l'existence. Si la lumière d'un objet dépend à chaque instant de la source qui l'éclaire, elle ne devient pas indépendante sous prétexte que l'éclairage dure depuis longtemps. De même, si la créature ne possède pas en elle la raison suffisante de son acte d'être, elle dépend actuellement de la Cause première. Retirer cette causalité ne

231 Avraham Yeshaya Karelitz (Ḥazon Ish), *Emunah u-Bitachon*, chap. VI.

laisserait pas une créature devenue autonome ; cela ne laisserait rien. Il faut donc distinguer produire une forme dans un sujet et donner l'être au sujet lui-même. Les causes naturelles opèrent dans un être déjà reçu. Elles transforment, engendrent, corrompent, déplacent, assemblent et séparent. Les parents engendrent un enfant selon la nature humaine ; ils disposent une matière et transmettent une forme selon les puissances qui leur ont été données. Mais ils ne produisent pas l'acte d'exister comme tel par une puissance qui leur appartiendrait indépendamment. Ils sont causes véritables de cet être humain dans leur ordre propre ; Dieu est cause de son être dans un ordre plus profond. Il n'y a donc aucune concurrence entre la Cause première et la cause seconde. Deux causes de même ordre peuvent se disputer un effet : si deux hommes tirent une corde dans des directions opposées, ce que l'un produit limite ce que l'autre accomplit. Mais Dieu et la créature ne sont pas deux agents placés sur un même plan. Dieu donne à la cause seconde d'être et de causer. Plus il fonde son efficacité, plus elle agit réellement selon sa forme. La causalité divine n'occupe pas l'espace que la créature aurait pu occuper ; elle produit la créature avec son espace causal propre. C'est pourquoi la liberté humaine ne peut être située dans une zone où Dieu cesserait d'être cause. Une telle enclave ne serait pas une liberté créée ; elle serait une divinité partielle. Si quelque chose possédait une détermination positive, une puissance, une intelligence ou un acte qui ne dépendait de Dieu sous aucun rapport, cela serait incréé dans la mesure même où cela lui échapperait. On aurait introduit dans l'Homme un principe premier. La liberté ne peut donc être sauvée par une absence de causalité divine. Elle devra être sauvée par la manière dont Dieu cause un agent libre : non en le remplaçant, mais en lui donnant d'être l'auteur de son acte. Cette conclusion ne signifie pas que Dieu soit cause de la faute comme faute. Il faut ici distinguer l'être positif de l'acte et le défaut qui le désordonne. Dans un acte mauvais, il existe un mouvement de la volonté, une connaissance, une puissance exercée, un bien partiel poursuivi. Tout ce qui possède positivement l'être dans cet acte dépend de Dieu comme de la

Cause première. Mais le défaut par lequel l'acte manque l'ordre dû ne constitue pas une réalité positive ajoutée. Il procède de la cause créée défaillante. L'analogie classique demeure nécessaire. Lorsque la marche boiteuse procède d'une jambe blessée, le mouvement comme mouvement vient de la puissance motrice ; la difformité de la marche vient du défaut de l'organe. Il ne faut pas imaginer deux mouvements, l'un bon causé par Dieu et l'autre mauvais causé par la créature. Il existe un seul acte, positif dans son être et défectueux dans son ordre. Dieu cause ce qu'il y a d'être ; la volonté créée cause la privation morale en ne rapportant pas correctement son acte à la règle du bien. Le mal ne peut donc être constitué en substance. Toute substance, en tant qu'elle existe, possède une bonté ontologique : unité, détermination, puissance, relation et perfection selon son mode. Si le mal était une nature, il serait bon selon tout ce par quoi il serait réel. Ce qui est mauvais ne consiste pas dans la réalité du sujet, mais dans l'absence d'un bien qui devrait être présent. La cécité est réelle comme condition d'un sujet aveugle, mais elle n'est pas une chose ajoutée à l'œil ; elle est la privation de la vue dans un être auquel la vue convient. Le péché est réel par ses conséquences, son objet matériel, ses mouvements et ses blessures ; sa malice n'est pas une substance concurrente. L'erreur manichéenne naît précisément du refus de cette distinction. Voyant que Dieu est bon et que le mal ne peut procéder de lui comme mal, elle attribue au mal un principe positif indépendant. Mais un tel principe, s'il existait, posséderait de l'être, de la puissance, une forme et une causalité ; sous tous ces rapports, il serait bon. Il faudrait alors expliquer d'où lui viennent ces perfections. Ou bien elles procèdent de Dieu, et le principe n'est plus indépendant ; ou bien elles ne procèdent pas de lui, et il existe un second dieu. Le dualisme ne protège pas la bonté divine ; il détruit l'universalité de l'être. La matière ne peut pas davantage constituer un principe non causé. On imagine parfois qu'elle pourrait être éternelle parce qu'elle ne serait qu'une passivité indéterminée. Mais être passif, être susceptible de forme, être étendu ou être principe potentiel d'une substance sont déjà des déterminations positives. Une

matière absolument étrangère à toute causalité divine limiterait Dieu du dehors. Il ne choisirait pas librement de créer ; il trouverait devant lui un matériau qu'il n'aurait pas produit, avec des possibilités et des résistances propres. Son œuvre serait fabrication, non création. Même si l'on supposait le monde temporellement sans commencement, il demeurerait créé sous le rapport de l'être. La dépendance créatrice ne se confond pas avec le commencement temporel. Une créature éternellement causée serait encore une créature, de même qu'une lumière éternellement reçue demeurerait dépendante de sa source. La foi enseigne que le monde a commencé ; mais la raison métaphysique de la création ne repose pas seulement sur ce commencement. Elle repose sur la distinction réelle entre l'essence limitée et l'acte d'exister reçu. Il faut également purifier la question des possibles. Les possibles ne sont pas des essences incréées alignées devant Dieu comme un catalogue indépendant. Dieu connaît son essence comme diversement participable par des créatures finies ; les idées divines expriment les multiples rapports selon lesquels la perfection simple peut être imitée. La pluralité intelligible est dans la connaissance divine sans multiplier réellement l'acte de Dieu. Elle ne mesure donc pas sa puissance par une loi étrangère. Les contradictions ne constituent pas des possibles que Dieu échouerait à réaliser. « Cercle carré », « être créé incréé », « acte libre sans sujet » ne désignent aucune essence positive. L'impossibilité ne vient pas d'une résistance placée au-dessus de Dieu ; elle vient de ce que les termes se détruisent et ne signifient aucun être. Dieu est cause de tout ce qui peut recevoir l'existence ; le contradictoire ne peut la recevoir parce qu'il ne décrit rien. Les vérités nécessaires concernant les essences ne sont pas arbitrairement fabriquées. Dieu ne décide pas qu'un triangle aura trois côtés comme un législateur décide du sens de circulation. Il connaît dans son essence les rapports intelligibles possibles. Mais ces vérités ne constituent pas davantage un royaume séparé. Elles sont fondées dans l'intellect divin, qui n'est ni postérieur ni extérieur à l'essence de Dieu. Ainsi les possibles dépendent de Dieu non comme des créatures actuellement produites, mais comme des objets

connus dans sa puissance et dans l'imitabilité de son être. Quant aux causes naturelles, elles expliquent réellement les effets selon leur ordre. Il serait faux et paresseux d'invoquer Dieu pour remplacer l'analyse physique, biologique ou historique. Dire que Dieu cause la pluie ne dispense pas d'étudier l'évaporation, la pression et la condensation. Dire qu'il donne l'être à un vivant ne remplace pas l'embryologie. Dieu n'est pas le nom de ce que la science n'a pas encore expliqué. Il est la cause de l'être même des causes et de leur efficacité. La cause prochaine répond à la question : par quelle transformation, selon quelle loi et par quel agent cet effet advient-il ? La cause première répond à une question plus radicale : pourquoi cette cause, cette puissance, cette loi et cet effet possèdent-ils actuellement l'être ? Confondre les deux ordres produit deux erreurs contraires. L'une fait de Dieu un concurrent des causes naturelles et invoque son intervention là où l'on devrait chercher une cause créée. L'autre croit que l'explication des transformations rend inutile toute causalité de l'existence. Mais savoir comment un être change ne dit pas encore pourquoi il existe ni pourquoi la cause possède la puissance d'agir. Il faut donc tenir ensemble l'universalité de la causalité divine et la vérité des causes secondes. Dieu cause tout ce qui existe, mais il ne cause pas tout de la même manière. Il donne aux agents nécessaires d'agir nécessairement, aux agents contingents d'agir selon leur contingence, aux vivants d'opérer intérieurement, aux intelligences de connaître et aux volontés de se déterminer sous la raison du bien. L'universalité de la Cause première ne rend pas les modes créés illusoires ; elle les fonde. Cette vérité prépare directement la doctrine de la liberté. Si l'acte humain possédait une parcelle positive non causée, cette parcelle serait divine. Si, inversement, la causalité divine transformait la volonté en instrument inerte, la cause seconde ne serait plus véritable. Il faudra donc montrer que Dieu peut produire l'acte libre comme libre, en donnant à la volonté non seulement d'exister, mais d'agir à partir de son principe intérieur. La dépendance totale n'exclut pas l'autonomie créée ; elle exclut seulement l'autosuffisance. Ainsi rien de ce qui est ne demeure hors de la causalité divine.

La matière, les formes, les lois, les puissances, les actes et les possibilités n'établissent aucun territoire incréé. Le mal lui-même ne constitue pas un être concurrent, mais une privation dans un bien causé. Les causes naturelles sont pleinement causes, mais elles reçoivent de Dieu leur être et leur efficacité. Dieu n'est pas une cause que l'explication scientifique pourrait remplacer ; il est la Cause par laquelle il existe des causes capables d'expliquer.

Ad obiectiones
Ad primum dicendum quod : la liberté n'exige pas une zone ontologique indépendante. Une telle zone posséderait un acte non reçu et serait divine dans la mesure où elle échapperait à la Cause première. Dieu cause la volonté comme volonté et l'acte libre comme procédant intérieurement du sujet. Il ne choisit pas à la place de l'Homme ; il donne à l'Homme d'être celui qui choisit. Le défaut moral, en revanche, procède de la cause créée en tant qu'elle manque l'ordre dû.

Ad secundum dicendum quod : une matière éternelle et incréée limiterait extérieurement le Créateur. Elle posséderait déjà l'être, la passivité et la capacité de recevoir les formes sans les recevoir de Dieu. La production divine serait alors ordination d'un substrat indépendant, non donation de tout l'être. La matière est requise pour la transformation naturelle ; elle ne peut être présupposée à la création.

Ad tertium dicendum quod : les possibles ne sont pas des formes subsistantes au-dessus de Dieu. Ils expriment les manières finies dont l'essence divine peut être imitée et sont connus dans l'acte simple de l'intelligence divine. Les contradictions ne constituent aucun objet réel ; leur impossibilité ne limite donc pas la puissance. Dieu ne reçoit pas la vérité d'un ordre antérieur et ne la produit pas par caprice : il est l'Intelligence première dans laquelle tout ordre intelligible est fondé.

Ad quartum dicendum quod : le mal est privation dans un

bien créé. Tout ce qu'il comporte de positif — sujet, puissance, mouvement, objet partiel — dépend de Dieu. La malice consiste dans l'absence de l'ordre dû et procède de la déficience de la cause seconde. Poser un principe positif du mal ne résout rien, puisqu'il faudrait encore expliquer l'être et la puissance de ce principe.

Ad quintum dicendum quod : la cause prochaine ne remplace pas la cause de l'être. Elle explique véritablement la production, la transformation ou l'organisation de l'effet selon un ordre créé. Dieu cause l'existence de l'agent, de sa puissance, de la matière, de la loi et de l'effet. L'explication scientifique devient plus parfaite lorsqu'elle découvre les causes secondes ; elle ne touche pas pour autant la question métaphysique de l'acte d'exister.

Conclusio practica

La liberté humaine ne pourra jamais être située dans un territoire d'où Dieu serait absent. Chaque fois que l'Homme imagine être libre seulement là où il ne reçoit plus, il confond la liberté avec la divinité. Il veut posséder un acte dont il serait l'origine absolue, une volonté sans Créateur, une puissance qui ne dépendrait d'aucune vérité, d'aucune nature et d'aucun bien. Mais une telle puissance n'appartiendrait pas à une créature ; elle serait le principe incréé de son propre être. Il faudra donc renverser l'image ordinaire. Dieu n'est pas l'adversaire dont le retrait permettrait à la volonté de respirer. Il est Celui qui donne à la volonté d'exister, de connaître, de désirer et d'agir. La créature ne trouve pas sa consistance en se séparant de sa source, pas plus que la lumière ne devient plus lumineuse en s'éloignant de ce qui l'éclaire. Cette dépendance ne justifiera jamais la passivité. Dire que Dieu cause tout n'autorise pas l'Homme à attendre que Dieu agisse à sa place. Les causes secondes ont précisément reçu une efficacité véritable. Le refus d'agir au nom de la causalité divine serait une négation pratique de la manière dont Dieu gouverne : il accomplit ses œuvres en donnant aux créatures d'accomplir les leurs. Il en va de même devant l'injustice. Le mal n'est pas un

royaume autonome qu'il faudrait respecter comme une puissance nécessaire du monde. Il est une privation dans un bien ; il peut donc être combattu, réparé, limité et parfois détruit dans les structures qui le portent. Mais celui qui combat ne devra jamais croire qu'il possède une causalité séparée de Dieu. Il agit avec une puissance reçue, sous une vérité reçue et pour un bien qu'il n'a pas inventé. La première condition de la liberté sera donc l'humilité métaphysique : je ne suis pas mon propre principe. Cette affirmation n'abaisse pas l'Homme. Elle l'empêche seulement de chercher sa grandeur dans une contradiction. Je ne suis pas libre malgré le fait que je reçois l'être ; je peux être libre parce que Celui qui me donne l'être est assez puissant pour me donner d'agir réellement.

Quaestio VII : La création est-elle une donation de tout l'Être plutôt que la transformation d'une réalité préexistante ?

Utrum creatio sit totius esse donatio, non mutatio alicuius praeexistentis ?

Nous disons facilement que Dieu a créé le monde. Mais derrière cette formule apparemment simple se cachent plusieurs conceptions radicalement différentes, et il suffit de les confondre pour perdre aussitôt le sens chrétien de la création. Créer peut signifier, dans le langage courant, produire un objet nouveau à partir de matériaux déjà disponibles : le sculpteur crée une statue, le musicien une œuvre, l'ingénieur une machine. Aucun d'eux ne donne l'être absolument. Ils transforment, composent, ordonnent et font apparaître une forme qui n'existait pas encore dans cette matière. Si l'on transporte ce modèle en Dieu, le Créateur devient un artisan suprême travaillant sur un fond préalable. Il recevrait une matière informe, un chaos, des possibilités ou une substance primitive qu'il n'aurait pas produite. Sa grandeur consisterait à imposer l'ordre, non à donner l'existence. Cette image paraît sauver l'intelligibilité de l'action divine : nous savons ce qu'est un artisan. Mais elle détruit la souveraineté du Créateur, puisqu'elle place devant lui quelque chose qu'il n'a pas causé. Une autre conception paraît plus élevée. Le monde ne serait pas fabriqué à partir d'une matière extérieure ; il procéderait

de Dieu lui-même. L'Un se manifesterait dans la multiplicité, l'Absolu se déploierait dans les formes, la substance divine se contracterait, se voilerait ou s'éloignerait progressivement de sa source. La créature ne serait plus un objet façonné devant Dieu, mais une expression de Dieu. Cette doctrine paraît préserver la continuité entre le Principe et le monde. Elle évite le dualisme d'une matière indépendante. Mais elle menace la distinction réelle entre le Créateur et la créature : si le monde procède de la substance divine, il est soit une partie de Dieu, soit un mode de Dieu, soit une dégradation de Dieu. Il faut donc comprendre ce que la foi affirme lorsqu'elle confesse la création ex nihilo. Cette formule ne signifie pas que le néant serait une matière étrange dont Dieu tirerait les choses. Le néant n'est rien, il n'offre aucune résistance, aucune possibilité et aucun point de départ réel. Elle signifie qu'aucun sujet préexistant n'est présupposé à l'action créatrice. Tout ce qui est dans la créature — matière, forme, puissance, relation et acte d'exister — dépend de Dieu. La création ne pourra donc pas être définie comme un changement ordinaire. Changer suppose un sujet qui demeure sous des déterminations successives : le bois devient chaud, la graine devient arbre, la pierre devient statue. Mais dans la création, aucun sujet préalable ne passe du non-être à l'être. Il n'existe pas d'abord une chose qui serait dépourvue d'existence et qui recevrait ensuite l'existence comme une nouvelle forme. La créature entière commence ou dépend dans tout son être. Cette distinction engage immédiatement la liberté. Si Dieu ne fait qu'ordonner une matière, son action rencontre une nécessité extérieure. Si le monde émane naturellement de sa substance, il n'est plus libre de créer. Si la créature n'est qu'une manifestation de Dieu, sa causalité propre devient une apparence. Pour pouvoir penser une créature véritablement distincte, entièrement dépendante et réellement agissante, il faut saisir la création comme donation de tout l'être.

Obiectiones

Obiectio I — Toute production supposerait une matière

Il semble que la création ne puisse être donation de tout l'être.

Toute production connue suppose un sujet préalable. Le menuisier produit la table à partir du bois, le feu la chaleur dans un corps, les parents un vivant à partir d'une matière vivante. Agir consiste à actualiser une puissance ; mais une puissance doit appartenir à quelque chose. S'il n'existe aucun sujet, rien ne peut recevoir l'action. Dire que Dieu produit sans matière semble donc supprimer le terme même sur lequel sa puissance s'exerce. La création ne peut être qu'une transformation première d'un substrat éternel.

Obiectio II — Le néant ne pourrait constituer un point de départ

De plus, rien ne vient de rien : ex nihilo nihil fit. Si la créature vient du néant, le néant devient soit sa cause, soit son état antérieur. Or le néant ne peut causer, contenir ni précéder comme un sujet réel. Et si l'on dit simplement qu'avant la création il n'y avait rien, il semble qu'on introduise un temps vide avant le temps, ce qui est contradictoire. La formule ex nihilo paraît donc ou bien absurde, ou bien purement négative au point de ne rien expliquer.

Obiectio III — Le Démiurge ne ferait qu'ordonner un chaos

En outre, l'ordre du monde paraît plus intelligible si l'on distingue le principe ordonnateur du matériau ordonné. Dans le Timée, le Démiurge contemple les modèles intelligibles et introduit l'ordre dans ce qui se mouvait de manière désordonnée. Cette doctrine explique à la fois la rationalité du cosmos et son imperfection : l'intelligence ordonne autant que la nécessité du réceptacle le permet. Si Dieu produit absolument la matière et l'ordre, il devient difficile d'expliquer pourquoi le monde demeure limité, corruptible et exposé au désordre. Il semble donc préférable de dire que Dieu ordonne un chaos qu'il n'a pas causé.

Obiectio IIII — Le monde procéderait par manifestation ou émanation

Encore, rien ne peut être absolument extérieur au Principe

infini. Si la créature reçoit un être qui n'est en aucune manière celui de Dieu, elle paraît surgir à côté de lui comme une réalité indépendante. Il serait plus cohérent de dire que l'Être unique se manifeste selon des degrés, que l'Un produit nécessairement l'Intelligence, l'Âme et le monde, ou que la multiplicité déploie les possibilités contenues dans le Principe. Le vocabulaire de la manifestation universelle semble ainsi dépasser l'image grossière d'une fabrication et préserver l'unité métaphysique du réel. La création comme donation à une réalité vraiment autre introduirait une séparation impossible.

Obiectio V — Créer ne serait qu'un premier changement cosmique

Enfin, la création semble pouvoir être identifiée au premier passage cosmique d'un état à un autre. L'univers aurait commencé dans un état extrêmement dense, puis se serait développé selon les lois naturelles. Dire que Dieu crée reviendrait alors à dire qu'il cause ce premier changement ou qu'il donne l'impulsion initiale. Une fois ce commencement posé, les transformations suivantes relèveraient des causes naturelles. Faire de la création une dépendance actuelle de tout l'être paraît ajouter une construction métaphysique inutile à l'explication du commencement.

Sed contra est quod dicitur

Il est écrit : « Au commencement, Dieu créa le ciel et la terre »[232]. Le texte ne présente pas Dieu comme ordonnant seulement un matériau qui aurait devant lui une existence indépendante ; le ciel et la terre désignent la totalité du monde créé. La mère des martyrs dit à son fils : « Je t'en conjure, mon enfant, regarde le ciel et la terre avec tout ce qu'ils contiennent : sache que Dieu a fait tout cela de rien, et que la race des hommes est née de la même manière »[233]. Saint Paul confesse de même le Dieu « qui donne la vie aux morts et qui appelle à l'existence ce qui n'existe pas »[234]. Le quatrième concile du

[232] Gn 1, 1, traduction liturgique AELF.
[233] 2 M 7, 28, traduction liturgique AELF.
[234] Rm 4, 17, traduction liturgique AELF.

Latran enseigne qu'un seul Dieu est le Créateur de toutes les réalités visibles et invisibles, qui « par sa puissance toute-puissante, a créé ensemble à partir de rien, au commencement du temps, l'une et l'autre créature, spirituelle et corporelle »235. Saint Thomas définit la création comme l'émanation de tout l'être à partir de la Cause universelle ; elle ne présuppose aucun sujet et n'est donc pas un mouvement au sens propre236. Le Catéchisme de l'Église catholique rappelle que Dieu crée librement « de rien », sans avoir besoin d'aucune chose préexistante ni d'aucune aide ; il peut également donner la vie spirituelle aux pécheurs et la résurrection aux morts, parce qu'il donne l'être là où aucun pouvoir créé ne suffit237. Platon, dans le Timée, offre une grande méditation sur l'ordre intelligible du cosmos, mais le Démiurge y travaille en rapport avec le réceptacle et la nécessité ; cette causalité ordonnatrice ne suffit pas à exprimer la création chrétienne. Plotin élève encore le discours en faisant procéder la multiplicité de l'Un, mais la procession y suit la fécondité nécessaire du Principe. Quant au vocabulaire de la manifestation universelle, notamment chez René Guénon, il peut désigner la dépendance des états conditionnés à l'égard du Principe, mais il devient incompatible avec la création s'il transforme les créatures en modalités de l'Absolu ou leur procession en nécessité.

Respondeo dicendum quod

Je réponds que la création est la donation de tout l'être de la créature, et non la transformation d'une réalité préexistante. Elle désigne la dépendance par laquelle tout ce qui est distinct de Dieu reçoit de lui son acte d'exister. Cette doctrine exige de distinguer la causalité particulière, qui transforme un sujet, de la causalité universelle, qui donne l'être au sujet lui-même. Toute transformation suppose quelque chose qui demeure. Lorsque le bois devient chaud, le bois demeure sous deux états successifs. Lorsque la matière reçoit une forme substantielle,

235 Quatrième concile du Latran, constitution *Firmiter credimus*, DH 800.

236 Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, Ia, q. 45, a. 1-2.

237 *Catéchisme de l'Église catholique*, §§ 296-298.

la matière première demeure comme principe potentiel. Lorsque l'artisan produit une statue, il ne cause ni le marbre, ni ses propriétés fondamentales, ni son existence ; il lui donne une configuration déterminée. Le changement consiste donc dans le passage d'un même sujet de la puissance à l'acte. La création ne peut être pensée ainsi. Il n'existe pas une créature déjà constituée qui passerait du non-être à l'être. Avant de recevoir l'être, elle n'est pas un sujet privé d'existence ; elle n'est rien. Le non-être n'est pas un état réel de la créature. Il n'y a donc aucun mouvement du néant vers l'être comme on se déplace d'un lieu vers un autre. La relation de création se tient entre la créature existante et le Créateur dont elle dépend pour tout ce qu'elle est. Dire ex nihilo ne signifie donc pas « à partir du néant » comme à partir d'une matière. La préposition nie précisément toute matière préalable. On dit qu'un homme est devenu riche à partir de la pauvreté sans faire de la pauvreté la matière de sa richesse. De même, la créature est dite créée de rien parce qu'elle n'est pas produite à partir d'un sujet qui aurait déjà l'être. Le terme est négatif quant au point de départ matériel, mais il protège une affirmation positive immense : Dieu donne la totalité de l'être. Cette totalité ne signifie pas que toute créature reçoit immédiatement de Dieu chacune de ses déterminations sans médiation. Les causes secondes produisent réellement des formes, des mouvements et des organisations. L'enfant procède réellement de ses parents, la maison de l'artisan, la chaleur du feu. Mais tout ce que ces causes présupposent — leur propre existence, leur puissance, la matière sur laquelle elles agissent, les lois selon lesquelles elles opèrent — dépend de la causalité créatrice. Elles causent tel être ; Dieu cause l'être de tout ce qui est impliqué dans leur action. La création porte donc d'abord sur l'acte d'exister. Elle ne se juxtapose pas aux transformations comme un événement plus ancien. Elle est l'ordre de dépendance selon lequel la créature entière reçoit d'être. C'est pourquoi elle demeure même si l'on suppose une créature sans commencement temporel. Une réalité éternellement dépendante serait encore créée, parce qu'elle ne posséderait pas l'être par essence. La durée infinie ne transforme pas ce qui reçoit en source de ce

qu'il reçoit. La foi enseigne que le monde a commencé. Mais commencement et création ne sont pas identiques. Le commencement répond à la question du premier instant ; la création répond à la question de la dépendance ontologique. Une cosmologie peut décrire un état initial, une expansion, une évolution et des transformations ; elle ne tranche pas par elle-même la question de savoir pourquoi l'univers, ses lois et son état initial existent. Dieu n'est pas seulement placé à la première seconde, comme une main donnant une impulsion puis se retirant. Il est la cause actuelle de l'être de chaque instant. Il faut alors refuser l'hypothèse d'une matière incréée. Une matière préalable ne serait pas un simple rien ; elle posséderait une puissance, une aptitude à recevoir les formes, une structure de possibilité. Toutes ces déterminations sont positives. Si Dieu ne les cause pas, elles limitent son action. Il ne peut produire que ce que le matériau permet, comme l'artisan doit respecter les propriétés de la pierre. Le monde devient alors le résultat d'un compromis entre l'intelligence divine et une nécessité étrangère. Le Timée offre ici une comparaison éclairante. Le Démiurge ordonne le monde en contemplant le modèle intelligible ; il agit en vue du meilleur. Mais il travaille avec un réceptacle et compose avec la nécessité. Cette doctrine permet de penser un cosmos ordonné, mais non la donation absolue de l'être. Le Démiurge n'est pas la Cause première au sens chrétien, parce qu'il n'est ni l'auteur du modèle, ni nécessairement celui du réceptacle, ni la source absolue de l'existence de tout ce qui est. La limitation du monde n'exige pas une matière rebelle. Une créature est limitée parce qu'elle reçoit l'être selon une essence déterminée. Être un ange n'est pas être Dieu ; être un Homme n'est pas être ange ; être matière n'est pas être esprit. La finitude ne vient pas d'une résistance imposée au Créateur par un principe extérieur, mais du mode selon lequel une perfection est participée. Dieu peut vouloir librement un monde composé d'êtres limités sans que leur limite soit un échec de sa puissance. La corruptibilité ne suppose pas davantage une matière indépendante. Elle appartient à certaines créatures selon la composition de leurs principes et l'ordre de la nature.

Un vivant matériel peut se corrompre parce que sa forme informe une matière capable d'autres déterminations. Dieu cause cet ordre comme bon dans son ensemble, sans que la corruption soit une substance voulue pour elle-même. La contingence, la génération et la mort appartiennent à un monde dans lequel des causes finies produisent et perdent des formes. Il faut ensuite distinguer la création de l'émanation nécessaire. Le mot « émanation » peut recevoir un sens large chez saint Thomas : il désigne alors simplement la procession d'un effet à partir de sa cause. Dans ce sens, la création est l'émanation de tout l'être à partir de la Cause universelle. Mais le mot devient dangereux lorsqu'il suggère que la substance divine s'écoule, se divise ou produit nécessairement le monde. Dieu ne fabrique pas les créatures avec une partie de lui-même. Sa substance est simple et indivisible. Si une créature était un fragment de Dieu, Dieu aurait perdu ou distribué quelque chose de son être ; il serait composé et mutable. Si elle était une modalité de Dieu, sa distinction réelle disparaîtrait : le péché, la corruption et la limitation deviendraient des états de la substance divine. Si elle était une dégradation de Dieu, le monde procéderait d'une diminution de l'Absolu. La création établit au contraire une dépendance sans continuité substantielle. La créature reçoit un acte d'être qui ressemble analogiquement à la perfection divine, mais elle n'est pas faite de l'être de Dieu comme d'une matière. Dieu donne sans se diviser. L'effet participe à la perfection de la cause sans devenir une partie de son essence. La chaleur du feu offre une analogie imparfaite : le feu communique une similitude de sa qualité sans perdre sa propre chaleur. Mais Dieu communique plus radicalement, puisqu'il donne l'être lui-même sans subir aucun changement. Cette distinction permet de comprendre pourquoi la créature est réellement autre sans être extérieure à Dieu comme un rival. Être autre ne signifie pas être indépendant. L'enfant est autre que ses parents tout en recevant d'eux sa nature ; la pensée est distincte de l'intelligence qui la produit sans exister hors de toute dépendance. À plus forte raison, Dieu peut produire une créature réellement distincte qui demeure entièrement sous sa

causalité. L'infinité divine n'absorbe donc pas le monde. Dire que rien n'est hors de la puissance de Dieu ne signifie pas que rien n'est distinct de son essence. Dieu est présent à toutes choses comme cause de leur être, non comme leur substance. Il est plus intime à la créature qu'elle ne l'est à elle-même parce qu'il cause son acte d'exister ; mais il demeure transcendant parce qu'il n'entre pas dans sa composition. Le vocabulaire de la manifestation doit être jugé selon cette distinction. On peut dire, dans un sens analogique et prudent, que la création manifeste la bonté, la sagesse et la puissance divines. Les créatures sont des signes et des participations. Mais si « manifestation » signifie que le monde est le déploiement nécessaire de possibilités contenues dans le Principe comme des modalités de lui-même, le terme contredit la doctrine catholique. Dieu n'a pas besoin de se manifester pour devenir pleinement ce qu'il est. Il ne gagne aucune actualité par le monde. La création est libre. Chez Plotin, l'Un demeure au-delà de l'être et produit sans délibération par surabondance ; de lui procèdent nécessairement l'Intelligence, puis l'Âme. Cette métaphysique possède une grandeur incontestable : elle refuse de placer le multiple au principe et cherche à rapporter tout être à l'unité. Mais elle ne confesse pas la création libre. La procession suit la fécondité du Principe comme la lumière rayonne du soleil. Le monde devient l'effet inévitable d'une perfection qui ne pourrait pas ne pas se communiquer selon cet ordre. La foi chrétienne affirme davantage et autrement. Dieu est infiniment bon sans avoir besoin d'un effet. Il ne devient pas fécond par la création. Sa vie trinitaire est éternellement parfaite. Il crée non par nécessité de nature, mais par volonté. Le monde manifeste sa bonté, mais cette manifestation n'ajoute rien à sa béatitude. La créature est donc véritablement un don : elle aurait pu ne pas être. Cette contingence ne signifie pas absence de raison. Dieu crée avec sagesse. L'ordre voulu possède une intelligibilité, des fins, des proportions et des causalités. Mais aucune de ces raisons ne transforme le monde en conséquence nécessaire de l'essence divine. La sagesse rend l'œuvre convenable ; elle ne rend pas la créature nécessaire à Dieu. Le langage de Guénon sur la

manifestation universelle exige une distinction semblable. Il peut rappeler utilement que le monde conditionné ne constitue pas l'Absolu, que les états de l'existence dépendent d'un Principe et que la réalité ne se réduit pas au domaine corporel. Mais si la manifestation est pensée comme actualisation nécessaire de possibilités principielles qui appartiendraient à l'ordre de l'Absolu, la liberté créatrice et la distinction de nature entre Dieu et le monde deviennent obscures. La théologie chrétienne ne peut recevoir ce vocabulaire qu'en le soumettant à la création ex nihilo. Il faut enfin comprendre que la création n'est pas un changement en Dieu. Dieu ne passe pas de l'inaction à l'action, ne reçoit pas une nouvelle relation réelle et ne devient pas Créateur comme une créature devient ce qu'elle n'était pas. Son vouloir est éternel. La nouveauté est entièrement dans la créature, qui commence à être ou dépend selon le temps voulu. La relation de la créature à Dieu est réelle : elle reçoit l'être. La relation de Dieu à la créature ne l'ajoute pas comme une perfection nouvelle à son essence. Ainsi l'acte créateur ne se déroule pas comme un événement intermédiaire entre Dieu et le monde. Du côté de Dieu, il est l'acte éternel de sa volonté. Du côté de la créature, il est la relation réelle de dépendance dans l'être. Notre langage parle d'action et de passion parce qu'il doit exprimer une causalité ; mais il ne faut pas imaginer un mouvement traversant un espace vide. Cette doctrine permet seule de conserver simultanément la transcendance de Dieu, la réalité du monde et la liberté de la création. Si Dieu ordonne une matière indépendante, il n'est pas tout-puissant. Si le monde procède de sa substance, il n'est pas réellement autre. S'il émane nécessairement, il n'est pas un don. Si la création n'est qu'un premier changement, elle n'explique pas l'acte d'exister. Mais si Dieu donne tout l'être sans matière préalable, la créature peut être entièrement dépendante, réellement distincte et librement voulue. La création est donc donation totale. Non parce que chaque forme serait produite sans causes secondes, mais parce que tout ce que les causes secondes sont et produisent repose sur l'être reçu. Non parce que le monde serait une partie de Dieu, mais parce qu'il

participe à sa perfection sans partager sa substance. Non parce que le néant fournirait un matériau, mais parce qu'aucun matériau n'est présupposé. Non parce que Dieu aurait déclenché un premier événement, mais parce que toute réalité demeure suspendue à son acte créateur.

Ad obiectiones

Ad primum dicendum quod : la matière est requise pour la transformation, non pour la création. Une cause particulière actualise une puissance dans un sujet ; la Cause universelle donne l'être au sujet, à sa puissance et à son acte. Dire que l'action divine exige une matière revient à mesurer la Cause première sur le modèle d'un artisan créé.

Ad secundum dicendum quod : « à partir de rien » ne désigne pas le néant comme cause, matière ou état réel. La formule nie qu'un sujet préalable soit présupposé. Il n'existe pas non plus un temps vide avant le temps : le commencement du temps appartient lui-même au monde créé. Le néant ne précède pas comme une durée ; il exprime l'absence de toute réalité créée antérieure.

Ad tertium dicendum quod : l'ordre et la matière dépendent ensemble de Dieu. Les limites, la nécessité physique et la corruptibilité du monde ne proviennent pas d'un chaos indépendant que Dieu n'aurait pu entièrement soumettre ; elles appartiennent au mode fini d'un ordre librement créé. Le Démiurge platonicien fournit une image de causalité ordonnatrice, non la doctrine de la création absolue.

Ad quartum dicendum quod : la substance divine ne se divise, ne se contracte ni ne se dégrade. La créature participe à une similitude de la perfection divine sans devenir une partie ou une modalité de Dieu. Le mot « manifestation » peut être retenu s'il signifie que les créatures rendent visible quelque chose de la bonté du Créateur ; il doit être rejeté s'il nie leur distinction réelle ou la liberté de l'acte créateur.

Ad quintum dicendum quod : le premier instant temporel

ne définit pas à lui seul la causalité créatrice. Une théorie cosmologique décrit les états et transformations de l'univers ; elle ne donne pas par elle-même la raison de l'acte d'exister de l'univers, de ses lois ou de ses puissances. La création est une dépendance actuelle de tout l'être, même lorsqu'elle se manifeste dans un commencement.

Conclusio practica

Poser la création comme dépendance totale et donation totale change entièrement la manière de comprendre l'existence. Rien ne m'est dû par nécessité. Dieu ne m'a pas produit parce qu'une matière l'y obligeait, parce que son essence devait se répandre ou parce que l'univers avait besoin de ma présence pour atteindre sa perfection. J'existe parce qu'il a librement voulu qu'un être distinct de lui participe à sa bonté. Cette vérité interdit simultanément l'orgueil et le mépris de soi. Je ne suis pas mon propre principe ; je ne peux donc pas me traiter comme une réalité autosuffisante qui inventerait seule sa nature, sa vérité et sa fin. Mais je ne suis pas davantage une illusion, une chute de l'Absolu ou une parcelle perdue de Dieu. Je suis réellement voulu comme un autre. Ma dépendance n'abolit pas ma consistance ; elle la fonde. Elle éclaire aussi la liberté. Si tout mon être est reçu, ma liberté ne pourra jamais signifier que je me crée moi-même. Mais puisque le don est total, il peut inclure une puissance réelle d'agir. Dieu ne donne pas seulement un objet achevé qu'il manipulerait ensuite de l'extérieur ; il donne une nature, des facultés et une causalité. Il peut donner à la créature d'être auteur précisément parce qu'il est l'auteur de tout son être. La création interdit donc la servitude métaphysique. Une créature ne peut posséder une autre créature comme Dieu la possède par causalité. Aucun maître humain ne donne l'être total de son esclave, de son enfant, de son sujet ou de son employé. Aucun ne peut donc revendiquer sur lui un droit absolu. Celui qui traite l'Homme comme sa chose usurpe symboliquement le pouvoir du Créateur tout en étant incapable de produire un seul acte d'existence. Enfin, la création ex nihilo fonde l'espérance. Celui qui donne l'être sans matière préalable n'est pas

prisonnier de ce qui existe déjà. Il peut relever ce qui est brisé, restaurer ce qui est corrompu, donner une vie nouvelle là où les causes créées ne voient plus que l'impossibilité. La grâce ne sera pas une simple réorganisation morale d'un matériau intact ; elle pourra être recréation. La résurrection ne sera pas l'optimisme d'un vivant refusant sa mort ; elle reposera sur la puissance de Celui qui appelle à l'existence ce qui n'existe pas. Tout est donné. Tout dépend. Mais cette dépendance n'est ni humiliation ni dissolution. Elle est la relation par laquelle la créature reçoit d'être vraiment elle-même devant Dieu. La liberté ne commencera donc pas lorsque l'Homme refusera le don ; elle commencera lorsqu'il cessera de confondre le don avec une chaîne et apprendra à agir avec tout ce qu'il a reçu.

Quaestio VIII : Un être créé peut-il subsister sans être conservé par Dieu à chaque instant ?

Utrum ens creatum in esse permanere possit nisi a Deo singulis instantibus conservetur ?

La création paraît appartenir au passé. Une chose commence d'exister ; puis, si rien ne la détruit, elle demeure. L'artisan se retire de l'atelier et la table reste ; l'architecte meurt et l'édifice lui survit ; les parents cessent d'engendrer et l'enfant poursuit une histoire désormais sienne. Il semble donc naturel de placer l'action créatrice à l'origine et de confier ensuite la durée aux créatures. Dieu aurait donné l'être une fois pour toutes, avec assez de générosité pour ne pas devoir le redonner sans cesse. Pourtant, la foi catholique affirme une dépendance beaucoup plus radicale. Dieu n'est pas seulement celui qui explique pourquoi le monde a commencé ; il est la Cause première en vertu de laquelle toute créature existe maintenant. Si son action conservatrice cessait — hypothèse qui ne désigne aucun changement réel prévu en Dieu — rien ne resterait un instant livré à soi-même. Il n'y aurait ni ruine, ni cadavre, ni vide laissé par la chose : elle ne serait plus. La conservation touche non pas son état, sa santé ou son organisation seulement, mais son acte même d'exister.

Cette thèse soulève trois inquiétudes solidaires. Si Dieu donne l'être « à chaque instant », la créature est-elle encore le même

sujet à travers le temps ? S'il conserve ses puissances jusque dans leur exercice, le feu chauffe-t-il et l'homme choisit-il véritablement ? Si les sciences décrivent la persistance par des lois, l'influx divin n'est-il pas une force indétectable ou un doublet religieux des équations ? Dépendance, identité, causalité seconde et intelligibilité physique paraissent s'exclure. Il faudra pourtant les tenir ensemble. Aucune créature n'existe sans recevoir actuellement l'être ; la conservation n'est pas une succession de recréations ; les causes secondes exercent une efficacité véritable ; la causalité métaphysique ne remplace aucune explication scientifique. La part de Dieu et la part de l'homme ne sont pas deux portions d'un effet homogène : la Cause de l'être et la cause prochaine n'agissent pas sur le même plan. Toute la question est de penser cette profondeur sans déisme, sans occasionnalisme et sans confusion.

Obiectiones

Obiectio I — La création initiale suffirait

Il semble qu'un être créé puisse subsister sans être continuellement conservé par Dieu. Un artisan assez habile communique à son ouvrage une stabilité qui ne dépend plus de son opération actuelle. La maison reste lorsque le constructeur cesse de travailler ; l'eau demeure chaude quelque temps après avoir été retirée du feu. Or Dieu possède une puissance incomparablement supérieure à celle de tout artisan. S'il était incapable de donner à une créature une existence qui persiste après l'acte créateur, sa causalité semblerait moins généreuse que la causalité humaine. Une œuvre suspendue sans relâche à l'action de son auteur paraîtrait inachevée. L'acte initial de création devrait donc suffire à fonder une subsistance ultérieure autonome.

Obiectio II — L'existence posséderait sa propre inertie

De plus, une chose déjà existante ne paraît avoir besoin d'aucune cause nouvelle pour continuer d'exister. Une cause explique l'acquisition ou la perte d'une détermination : il faut une interaction nette pour modifier l'état de mouvement d'un corps, un agent pour l'altérer, une cause corruptrice pour le

détruire. Mais, en l'absence d'un changement, l'état présent se maintient de lui-même. Exiger une causalité actuelle pour la simple permanence confondrait le devenir avec l'être : ce qui est n'aurait pas à recevoir de nouveau ce qu'il possède déjà. L'existence aurait ainsi une inertie ontologique ; Dieu expliquerait son commencement, non sa continuation.

Obiectio III — Les lois de conservation remplaceraient l'action divine

En outre, la permanence du monde relève des structures et des lois que les sciences découvrent. Les corps ne disparaissent pas spontanément ; les transformations se déroulent selon des régularités ; les systèmes vivants maintiennent leur organisation par des échanges matériellement descriptibles. Aucune mesure ne détecte un apport d'être entre deux états physiques. Si la conservation divine modifiait ces états, elle devrait entrer dans les équations ; si elle ne les modifie pas, elle n'explique rien de ce qu'étudie la science. L'expression « à chaque instant » ne serait qu'une manière préscientifique de parler de la continuité naturelle. Un univers physiquement intelligible peut donc subsister sans conservation métaphysique distincte.

Obiectio IIII — La stabilité des essences assurerait leur permanence

Encore, tout ce qui possède en soi un principe suffisant de permanence n'a pas besoin d'être conservé du dehors. Les réalités matérielles se corrompent parce que leur matière peut recevoir une autre forme ; mais une substance spirituelle ne contient aucun principe interne de dissolution corporelle. Son incorruptibilité suit de son essence et de son mode d'être. De même, toute nature tend à conserver son existence et résiste à sa destruction. Si Dieu devait encore soutenir ce qui, selon sa forme, ne peut se décomposer, la nécessité naturelle n'aurait aucun sens. Les essences stables, et surtout les substances incorruptibles, devraient donc assurer leur propre permanence.

Obiectio V — La création continuée conduirait à l'occasionnalisme

Enfin, si Dieu donne à chaque instant l'être, la puissance et l'action de toute créature, aucune cause seconde ne paraît plus rien produire. Le feu serait seulement l'occasion à laquelle Dieu causerait la chaleur, la volonté l'occasion à laquelle il causerait le choix. Et si ce que Dieu fait être est nouveau à chaque instant, la conservation devient une suite de recréations : aucun sujet ne demeure, aucun mouvement ne relie réellement ses termes, aucune responsabilité ne rattache la personne présente à son acte passé. La « création continuée » semble donc abolir ensemble l'identité des êtres et leur efficacité. Ou bien la créature subsiste et agit par elle-même, ou bien Dieu seul agit sous l'apparence des causes créées.

Sed contra est quod dicitur

Le livre de la Sagesse relie directement l'existence actuelle de la créature au vouloir de Dieu : « Comment aurait-il subsisté, si tu ne l'avais pas voulu ? Comment serait-il resté vivant, si tu ne l'avais pas appelé ? »238. Le verset est encadré par l'affirmation que Dieu aime tout ce qui existe et épargne tous les êtres parce qu'ils sont à lui, « Maître qui aimes les vivants »239. La volonté créatrice n'est donc pas seulement placée derrière un premier instant ; elle demeure la raison pour laquelle l'être subsiste.

La lettre aux Hébreux confesse du Fils qu'il « porte l'univers par sa parole puissante »240. Celui par qui Dieu a créé les mondes n'abandonne pas l'œuvre une fois produite. Le participe présent ne décrit pas un soutien matériel, comme si l'univers pesait sur un Atlas divin ; il exprime la seigneurie active du Verbe, rayonnement de la gloire du Père, dans lequel la totalité créée conserve unité, ordre et direction.

Saint Thomas formule la nécessité avec une rigueur maximale : « Il faut dire, selon la foi et selon la raison, que les créatures

238 Sg 11, 25, traduction liturgique AELF.

239 Sg 11, 24-26, traduction liturgique AELF.

240 He 1, 3, traduction liturgique AELF.

sont conservées dans l'être par Dieu »241. Il distingue la protection indirecte contre une cause corruptrice de la conservation directe par laquelle l'effet dépend de sa cause de telle sorte qu'il ne puisse être sans elle. Toutes les créatures ont besoin de cette seconde conservation, parce que leur être est participé et que Dieu seul est l'être par essence.

Le Catéchisme de l'Église catholique recueille ces textes en une phrase dont chaque membre doit être maintenu : Dieu « la maintient à chaque instant dans l'être, lui donne d'agir et la porte à son terme »242. Le maintien n'immobilise donc pas la créature. Il fonde son action et s'inscrit dans la providence qui l'oriente, sans confondre pour autant conservation, opération et gouvernement.

Le Ḥazon Ish rencontre cette intuition dans une langue propre à sa tradition. Au début du chapitre VI d'Emunah u-Bitachon, il écrit que le Saint, béni soit-il, « fait être toute chose à chaque instant » ; il ajoute que la volonté divine présente à chaque réalité est cause de son existence, et que les mouvements du monde minéral, végétal, animal et humain ne sont pas étrangers à sa connaissance et à son vouloir243. Cette proximité exige une comparaison exacte : elle atteste la dépendance universelle, mais ne dispense pas la théologie catholique de préciser le statut réel des natures et des causes secondes.

Respondeo dicendum quod

Je réponds qu'aucun être créé ne peut subsister, même un seul instant, sans être conservé par Dieu. Cette dépendance ne signifie ni que Dieu recommence continuellement la création après avoir anéanti son œuvre, ni que la créature soit dépourvue de durée et d'identité propres. Elle signifie que l'acte d'exister, parce qu'il est reçu et non identique à l'essence créée, demeure actuellement dépendant de la Cause qui le donne. La conservation est la continuation sans mouvement

241 Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, Ia, q. 104, a. 1, resp.

242 *Catéchisme de l'Église catholique*, § 301.

243 Avraham Yeshaya Karelitz (Ḥazon Ish), *Emunah u-Bitachon*, chap. VI, § 1.

ni succession, du côté de Dieu, de l'unique communication par laquelle la créature possède l'être ; du côté créé, elle fonde une permanence réelle, des puissances efficaces et une histoire continue.

Il faut premièrement distinguer produire une chose selon son devenir et causer son être. L'architecte dispose des matériaux déjà existants ; le parent engendre par des puissances reçues, dans une nature qu'il n'a pas constituée. Lorsque leur opération cesse, l'effet demeure sous l'action d'autres causes créées. Ils sont causes d'un fieri déterminé, non de l'esse même des réalités employées. Dieu, au contraire, est Cause universelle de l'être : matière, forme, puissance et ordre causal reçoivent de lui tout ce par quoi ils existent. Sans l'opération conservatrice, rien ne subsisterait ad momentum244.

L'analogie thomiste de la lumière exprime cette simultanéité : l'air illuminé ne thésaurise pas la luminosité indépendamment de sa source ; de même, la forme créée possède réellement l'être, sous l'influx de Celui qui le donne245. Il ne s'agit ni d'un fluide ni d'une énergie envoyée dans l'espace. L'image signifie seulement qu'un effet peut posséder une perfection en propre tout en la recevant actuellement.

Le fondement est la distinction entre l'être par essence et l'être par participation. En Dieu, essence et esse sont identiques ; dans la créature, l'acte d'exister est reçu selon une essence finie246. Participer n'est pas détenir une fraction de la substance divine : l'ange, l'homme et la pierre sont des êtres propres, réellement autres que Dieu, précisément parce que leur perfection est reçue. Dieu leur est intime comme Cause de leur être sans entrer dans leur essence247.

Cette dépendance n'est donc pas un défaut dont une créature plus parfaite pourrait guérir. Être créé et posséder l'être sans le recevoir sont contradictoires. Dieu peut accroître la stabilité, l'intelligence et la causalité d'un effet ; il ne peut faire que l'effet ne dépende plus de sa cause sous le rapport même où il est

244 Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, Ia, q. 104, a. 1, resp.

245 *Ibid.*, ad 1.

246 Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, Ia, q. 3, a. 4 ; q. 44, a. 1.

247 Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, Ia, q. 8, a. 1.

effet248. Le contradictoire ne désigne aucune puissance réalisable.

Il faut deuxièmement distinguer l'incorruptibilité et l'aséité. Une substance spirituelle n'a pas en elle de principe matériel de dissolution ; aucune cause créée ne peut la décomposer. Pourtant son esse demeure reçu. De même, l'appétit par lequel toute nature persévère, l'autoréparation d'un vivant et la stabilité d'une essence sont de réelles opérations secondes ; ils protègent contre des causes de corruption, mais ne produisent pas l'acte d'être qu'ils présupposent. Une nécessité créée peut avoir une cause de sa nécessité.

Il faut troisièmement purifier l'expression « à chaque instant ». Elle ne suppose ni atomes temporels ni destructions intercalaires : elle nie seulement qu'il existe un moment où la créature porterait par elle-même son acte d'être. Elle distribue la dépendance sur toute la durée créée, sans proposer une théorie physique du temps.

Du côté de Dieu, la conservation n'est pas une série d'actions. Elle est « la continuation de l'action par laquelle [Dieu] donne l'être », action sans mouvement ni temps249. Création et conservation ne sont donc pas deux opérations successives en Dieu : la première considère la production totale sans sujet préalable et la seconde, distincte ratione, la continuation de l'esse reçu. L'acte éternel veut que la créature commence, dure et change ; il ne révise pas périodiquement son décret.

Du côté créé, cette communication fait subsister le même sujet : elle ne substitue pas à l'être d'hier une copie actuelle. Une lacune réelle de non-être détruirait le sujet ; rappeler ensuite un semblable à l'existence poserait un autre problème d'identité. La conservation exclut ce clignotement et fonde l'histoire continue. Dans le monde voulu, cette dépendance possède un commencement avec le temps ; mais, comme la Quaestio VII l'a montré, la création ne se réduit pas à ce commencement.

L'anéantissement ne serait pas la production d'un effet positif appelé néant. Selon la puissance absolue, Dieu pourrait vouloir

248 Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, Ia, q. 104, a. 1, ad 2.

249 Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, Ia, q. 104, a. 1, ad 4.

qu'une créature cesse d'être ; cette cessation appartiendrait alors au décret éternel et ne constituerait aucun changement nouveau en Dieu. Elle serait cessation de la communication de l'esse250. Dans l'ordre établi, Thomas tient cependant qu'aucune créature n'est totalement anéantie : la conservation manifeste davantage la puissance et la fidélité du Créateur251. La contingence du monde ne doit donc pas devenir l'image d'un Dieu hésitant.

Cette fidélité est trinitaire et christologique. Le Fils qui « porte » l'univers n'est pas un intermédiaire créé : comme toute opération ad extra, la conservation est commune au Père, au Fils et au Saint-Esprit252. Le Verbe maintient l'être et porte l'univers vers sa fin. Il faut néanmoins distinguer ratione la conservation, qui regarde l'esse ; le concours, qui regarde l'opération des causes ; et la providence, qui ordonne les créatures au terme253.

Il faut quatrièmement maintenir la causalité seconde. Saint Thomas juge impossible que « le feu ne chauffe pas, mais Dieu dans le feu » : des puissances créées qui ne produiraient rien seraient vaines, et les créatures seraient privées de leur opération propre254. Conférer à l'effet non seulement l'être, mais la dignité d'être cause, exprime davantage la puissance du Créateur. Une création occasionnaliste exprimerait moins, et non davantage, sa souveraineté.

Dieu conserve la forme et la puissance de l'agent, l'applique à l'acte selon son mode et cause l'esse de l'effet ; l'agent produit réellement cet effet selon sa détermination propre. Le feu chauffe, le médecin soigne, l'intelligence comprend, la volonté choisit. Ce ne sont pas deux demi-causes partageant une quantité : le même effet dépend tout entier de Dieu dans l'ordre de l'être et véritablement de la créature dans l'ordre prochain255. Conserver une cause, c'est conserver sa causalité.

---

250 Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, Ia, q. 104, a. 3.
251 *Ibid.*, a. 4.
252 *Catéchisme de l'Église catholique*, § 258.
253 *Catéchisme de l'Église catholique*, § 301.
254 Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, Ia, q. 105, a. 5, resp.
255 Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, Ia, q. 105, a. 5, ad 2.

Dieu peut même conserver un effet par des causes intermédiaires : l'aliment soutient le vivant, l'atmosphère rend possible la respiration, la mémoire transmet le savoir256. Leur efficacité n'est pas une enclave arrachée à la Cause première, mais un don situé en elle. De même, la volonté mue par Dieu demeure principe intérieur de son acte ; sans cette automotion volontaire, il n'y aurait ni mérite ni démérite257.

Quant au mal, la distinction de la Quaestio VI demeure entière : Dieu conserve l'agent et la positivité de l'acte ; il n'est pas la cause du défaut moral, imputable à la volonté défaillante258. La conservation du pécheur rend possible l'acte d'une liberté réelle, non la malice qui le déforme.

Le Ḥazon Ish affirme de même que le Saint, béni soit-il, mehavveh et hakol bekhol rega, « fait être toute chose à chaque instant » ; sa volonté est cause de l'existence de chaque corps, et les mouvements du minéral, du végétal, de l'animal et de l'homme ne sont étrangers ni à sa connaissance ni à son vouloir259. Le monde ne tombe donc jamais hors de la présence active de son Créateur.

Il serait toutefois imprudent de tirer de ce chapitre inachevé une théorie complète du concours. Le Ḥazon Ish atteste la dépendance actuelle et providentielle ; Thomas fournit les distinctions catholiques de l'esse, de la conservation médiate et de l'efficacité créée. La présence qui « remplit » le monde n'en fait pas un fragment de Dieu : volonté causale et corps causés demeurent distincts. La doctrine catholique formule pareillement une intimité sans panthéisme : Dieu est présent au plus intime de la créature comme Cause de son être260.

Il faut cinquièmement distinguer la conservation métaphysique des lois physiques. Une loi relie, dans un cadre déterminé, des états et des transformations d'êtres déjà posés ; la conservation divine répond à une autre question : en vertu

---

256 Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, Ia, q. 104, a. 2, resp.

257 Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, Ia, q. 105, a. 4, ad 2-3.

258 *Catéchisme de l'Église catholique*, § 311 ; Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, Ia-IIae, q. 79, a. 1-2.

259 Ḥazon Ish, *Emunah u-Bitachon*, chap. VI, § 1.

260 *Catéchisme de l'Église catholique*, § 300.

de quoi ces réalités, leurs puissances et l'ordre où les lois sont vraies possèdent-ils maintenant l'être ? L'esse n'est ni une énergie ni une grandeur ajoutée au bilan. Dieu ne pousse pas secrètement les particules.

Une théorie physique exhaustive laisserait donc intacte la dépendance ontologique de son objet ; inversement, la conservation divine n'explique aucun mécanisme particulier. Dire que Dieu maintient le virus, le médicament et le médecin n'apprend pas comment survient la guérison. La théologie ne bouche aucune lacune scientifique et la science ne transforme aucune régularité en aséité. Les « lois de conservation » expriment l'invariance mesurable de grandeurs ; la conservation créatrice concerne l'esse du système où elles valent.

L'Écriture peut attribuer un événement directement à Dieu pour enseigner sa primauté sans nier les médiations[261]. Le Catéchisme affirme conjointement que Dieu donne aux créatures la dignité d'être causes les unes pour les autres et aux hommes celle d'agir intelligemment et librement[262]. La langue de la foi dit ensemble : Dieu donne, la créature agit.

Nous pouvons donc répondre sans équivoque. La créature ne subsiste jamais entre deux impulsions divines : le don est la dépendance actuelle de son être durant toute sa durée. Dieu conserve assez puissamment le même sujet pour qu'il persévère, exerce ses puissances et produise des effets. La dépendance totale n'est pas l'envers de l'autonomie opérative créée ; elle en est la condition.

Ad obiectiones

Ad primum dicendum quod : l'architecte et Dieu ne sont pas causes sous le même rapport. L'architecte ordonne des réalités dont l'être et les puissances ne viennent pas de lui ; la maison peut donc demeurer après son opération parce qu'elle dépend alors d'autres causes. Dieu cause l'être même de tout cet ordre. Lui demander de produire une créature qui subsisterait après la cessation de son action revient à demander

[261] *Catéchisme de l'Église catholique*, § 304.

[262] *Catéchisme de l'Église catholique*, §§ 306-308.

un effet qui ne serait plus effet sous le rapport précis où il dépend de sa cause. La puissance divine donne aux créatures une stabilité véritable, non l'aséité qui les rendrait incréées[263].

Ad secundum dicendum quod : persister n'est pas l'absence d'être, mais une manière actuelle d'exister. L'« inertie » décrit, dans certains cadres physiques, le comportement d'un étant déjà posé ; elle ne confère pas à cet étant l'esse qu'elle présuppose. Une créature ne reçoit pas hier une existence devenue aujourd'hui incréée : son acte d'être demeure participé et dépend donc actuellement de sa Cause. Si l'action conservatrice cessait, aucun agent destructeur supplémentaire ne serait requis, car le non-être n'est pas un effet positif à produire[264].

Ad tertium dicendum quod : les lois physiques décrivent l'ordre, les transformations et certaines invariances de réalités déjà existantes ; la conservation divine concerne leur acte d'être et la capacité même d'opérer. Elle n'ajoute aucune force aux forces répertoriées et ne remplace aucune cause expérimentale. Une explication physique complète dans son domaine serait compatible avec la dépendance métaphysique entière de son objet. Le chercheur croyant ne doit donc ni insérer Dieu dans une lacune de ses modèles, ni prendre la régularité du monde pour une autosuffisance ontologique.

Ad quartum dicendum quod : l'incorruptibilité exclut un principe créé de dissolution ; elle n'exclut pas la dépendance envers la Cause de l'être. L'ange ne peut être décomposé par une cause naturelle, mais il n'est pas pour autant l'acte subsistant d'exister. Sa permanence est nécessaire selon sa nature, supposé l'influx divin, non absolument et sans cause. De même, l'appétit naturel de persévérer est une puissance reçue qui protège la chose contre certaines corruptions ; il ne

263 Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, Ia, q. 104, a. 1, resp. et ad 2.
264 Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, Ia, q. 104, a. 1, resp. et ad 4 ; a. 3.

lui donne pas d'être indépendamment de Dieu265.

Ad quintum dicendum quod : conserver n'est ni recréer après des anéantissements successifs ni agir à la place de la créature. Du côté divin, la conservation est la continuation intemporelle de l'action qui donne l'être ; du côté créé, elle fait subsister le même sujet dans une durée réelle266. En conservant une cause, Dieu conserve précisément sa causalité : le feu chauffe, l'intelligence comprend et la volonté se détermine par des puissances qui leur appartiennent. Une même action procède de l'Agent premier et de l'agent second selon deux ordres non concurrents267. L'occasionnalisme nie donc, au lieu de déduire, la doctrine catholique de la création.

Conclusio practica

La doctrine de la conservation commence par retirer au croyant une fausse image de sa sécurité. Nous ne possédons pas l'existence comme un capital versé à la naissance et désormais gardé dans un coffre intérieur. Aucun âge, aucune santé, aucune puissance sociale ne transforme l'être reçu en propriété absolue. La respiration actuelle, la faculté de penser, la stabilité du sol et l'existence de ceux que nous aimons reposent plus profondément que sur les conditions que nous pouvons mesurer : ils subsistent parce que Dieu veut qu'ils soient.

Mais cette dépendance ne doit pas produire une angoisse métaphysique. Dire que la créature n'a par elle-même aucun droit à la continuation de l'être n'implique aucune révocabilité temporelle du décret éternel. Le Créateur n'est pas un technicien capricieux maintenant un interrupteur sous tension. Son acte est éternel, sage et fidèle ; l'ordre de conservation qu'il a voulu manifeste sa puissance en donnant aux créatures de durer. La contingence n'est pas l'instabilité psychologique de Dieu.

« À chaque instant » devient alors une école de présence.

265 Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, Ia, q. 104, a. 1, ad 1 et 3.
266 Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, Ia, q. 104, a. 1, ad 4.
267 Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, Ia, q. 105, a. 5, resp. et ad 2.

L'instant n'est pas un atome où Dieu recommence le monde ; il est le lieu où le don éternel atteint une durée créée. Reconnaître cette actualité délivre de la tentation de reléguer Dieu à l'origine lointaine. Le Créateur n'est pas seulement derrière nous, au commencement cosmique ou à la conception ; il est plus intime à notre être que nous-mêmes, sans devenir une partie de nous.

Cette intimité fonde la gratitude. Remercier pour l'existence ne consiste pas à commémorer un événement révolu. Le don n'a pas cessé. Il est nouveau non parce que la créature précédente aurait été détruite, mais parce que ce qui est reçu ne devient jamais dû. La louange répond à une causalité actuelle : « Comment aurait-il subsisté, si tu ne l'avais pas voulu ? »[268]. La question sapientielle transforme le simple fait d'être là en vocation.

Elle fonde aussi l'action. Si Dieu donnait l'être en remplaçant toute causalité créée, la conclusion spirituelle serait l'attentisme : ne pas soigner, ne pas prévoir, ne pas travailler, puisque Dieu seul ferait réellement tout. Saint Thomas interdit cette démission. Le médecin est une cause ; le juge est une cause ; l'éducateur est une cause ; le citoyen est une cause. Leur action dépend de Dieu jusque dans son efficacité, mais cette dépendance est précisément ce qui leur donne le pouvoir et le devoir d'agir.

La confiance n'est donc pas la conviction que l'issue temporelle désirée nous est garantie. Le Ḥazon Ish lui-même refuse de définir le bitachon comme certitude qu'un scénario favorable adviendra[269]. Son chapitre VI rappelle plus fondamentalement qu'aucun être ni mouvement ne tombe hors de la connaissance et du vouloir divins. La confiance consiste d'abord à agir dans un monde qui ne s'est pas soustrait à son Créateur, même lorsque la forme particulière de la providence demeure cachée.

La science reçoit dans cette doctrine une liberté propre. Elle n'a pas à chercher dans ses instruments une quantité nommée

[268] Sg 11, 25, traduction liturgique AELF.

[269] Ḥazon Ish, *Emunah u-Bitachon*, chap. II, § 1.

« conservation divine ». Son objet est l'ordre créé, avec ses causes prochaines, ses structures et ses régularités. Plus elle les découvre, plus elle décrit la consistance que Dieu donne au monde ; elle ne repousse pas Dieu hors d'un territoire progressivement conquis. Le Créateur n'occupe pas la zone encore obscure de la carte. Il cause l'être de la carte entière, des réalités cartographiées et de l'intelligence qui les étudie.

La causalité seconde donne une dignité politique à la responsabilité. On ne peut absoudre une institution injuste en déclarant que tout est maintenu par Dieu, comme si être conservé signifiait être moralement approuvé. Dieu soutient l'existence des personnes et la réalité positive de leurs puissances ; le désordre par lequel elles détournent ces puissances reste imputable aux agents créés. La providence universelle ne canonise aucune domination. Elle rend possible le jugement, la conversion et la réforme par de véritables acteurs.

Dans l'épreuve, la conservation interdit enfin de confondre fragilité et abandon. La maladie peut défaire un organisme, la violence peut briser une histoire, la mort sépare l'âme du corps ; aucune de ces corruptions ne signifie que la créature ait échappé à la Cause première. La doctrine ne supprime pas le deuil et n'explique pas rapidement le mal. Elle affirme plus sobrement que l'être créé, jusque dans sa vulnérabilité, n'est jamais soutenu par le néant et que la fidélité du Verbe porte l'univers vers une fin que la seule physique ne peut nommer.

La part de Dieu et la part de l'homme apparaissent alors comme deux causalités non rivales. La part de Dieu n'est pas une portion : il donne l'être, conserve la puissance, rend l'acte possible et ordonne la fin. La part de l'homme n'est pas un reste laissé vacant : il connaît, choisit et produit réellement selon une nature reçue. Dieu n'a pas besoin de se retirer pour que l'homme agisse ; l'homme n'a pas besoin de devenir incréé pour que son acte lui appartienne.

Cette vérité commande une forme précise d'humilité. L'humilité ne consiste pas à nier : « Je n'ai rien fait », lorsque notre intelligence, notre travail ou notre courage ont réellement porté du fruit. Elle consiste à dire : « J'ai vraiment

agi, et la puissance même d'agir m'était donnée. » La gratitude ne retire pas l'œuvre à son auteur créé ; elle reconnaît en cet auteur une cause seconde élevée à la dignité de coopérer.

La conservation divine peut donc être résumée sans métaphore trompeuse : Dieu ne refabrique pas le monde à intervalles infiniment courts ; il fait que le monde qu'il a créé continue réellement d'être et d'agir. Il ne remplace pas la nature ; il lui donne d'être nature. Il ne remplace pas la liberté ; il lui donne d'être un principe intérieur. Il n'ajoute pas une force cachée aux forces physiques ; il cause l'existence de tout l'ordre où elles opèrent.

Au fond de chaque acte créé se rencontre ainsi une double vérité. « Tu dépends » : rien en toi ne peut convertir l'être reçu en possession sans source. « Tu agis » : cette dépendance n'est pas le nom religieux de ton impuissance, mais la condition de ta causalité. Le Dieu qui porte l'univers par sa parole puissante ne porte pas un cadavre métaphysique. Il porte un monde assez réellement créé pour que des pierres résistent, que des vivants croissent, que des intelligences cherchent et que des libertés répondent.

Deuxième partie : De la créature, de la causalité et de la Providence

Quaestio IX : La créature est-elle limitée par son essence plutôt que par un défaut de la donation divine ?

Utrum creatura per essentiam suam, non vero ex defectu donationis divinae, limitetur ?

La création de rien et la conservation actuelle de tout être conduisent à une difficulté nouvelle. Si Dieu donne l'existence sans emprunter aucune matière, s'il la donne librement et s'il maintient chaque créature dans l'être, pourquoi son effet demeure-t-il fini ? Une donation qui procède de la puissance infinie paraît devoir porter la marque de son origine : ou bien l'acte donné serait sans limite, ou bien quelque retenue se serait introduite entre le Donateur et son don. L'imagination traduit cette retenue sous la forme d'une mesure. Elle représente l'être comme une quantité homogène, contenue en plénitude dans la source divine, puis distribuée inégalement aux créatures. Dieu aurait donné davantage à l'ange qu'à l'homme, davantage à l'homme qu'à l'animal et davantage à l'animal qu'à la pierre ; mais aucun n'aurait reçu tout ce qu'il pouvait recevoir. La finitude apparaîtrait ainsi comme un déficit : chaque créature serait ce qui reste lorsque l'Infini refuse de se communiquer entièrement. Cette représentation entraîne une conséquence spirituelle immédiate. Si la limite provient d'une insuffisance du don, toute libération devra consister à la dépasser. La créature ne deviendrait pleinement elle-même qu'en cessant d'être déterminée : sortir de son corps, de son histoire, de son sexe, de ses liens, de sa nature et finalement de toute essence. La liberté serait le mouvement par lequel le fini récuse sa finitude et revendique l'infinité dont il aurait été injustement privé. Mais une difficulté symétrique surgit. Si l'essence limite l'acte d'être, ne faut-il pas imaginer cette essence comme un récipient antérieur à la donation ? Dieu verserait l'existence dans une capacité déjà définie, comme l'eau dans un vase. L'essence expliquerait la mesure de l'être reçu, mais elle devrait elle-même posséder une certaine réalité avant de recevoir l'existence. La création ne serait plus donation de tout l'être :

un principe de limitation précéderait l'acte créateur et imposerait sa loi au Créateur. Il faut donc purifier ensemble le don, la réception et la limite. Dieu ne retranche aucune portion d'un être qui serait dû à la créature ; l'essence ne préexiste pas réellement comme un contenant vide ; la finitude ne signifie pas que l'effet soit une partie mutilée de Dieu. La créature reçoit tout son acte d'exister selon une nature déterminée, et cette détermination constitue la condition positive sous laquelle elle peut être réellement autre que Dieu. La limite n'est pas premièrement une blessure : elle est le mode propre d'un être qui n'est pas l'Être même. La question porte ainsi sur la possibilité de l'altérité créée. Dieu pourrait-il donner l'infinité absolue à ce qui n'est pas lui ? Une créature parfaitement accomplie devrait-elle devenir sans essence et sans mesure ? Ou faut-il dire que toute essence créée, précisément parce qu'elle constitue cet étant plutôt qu'un autre, reçoit l'existence selon un mode fini ? La liberté humaine ne pourra être correctement pensée avant que cette question soit résolue : une puissance créée ne peut agir qu'à l'intérieur de ce qu'elle est, à moins que son accomplissement ne consiste contradictoirement à cesser d'être une créature.

Obiectiones

Obiectio I — Un don parfait devrait être infini

Il semble que la créature ne soit pas limitée par son essence, mais par une insuffisance de la donation divine. Tout agent parfait produit un effet proportionné à sa puissance, à moins qu'un obstacle ne restreigne son opération. Or la puissance divine est infinie, aucune matière ne lui résiste et aucune cause extérieure ne borne son action. L'effet devrait donc recevoir une perfection infinie. Si Dieu peut donner l'être sans mesure et ne le fait pas, son don paraît volontairement inférieur à sa puissance. On ne peut répondre que la créature ne serait pas capable de recevoir davantage, car cette capacité est elle-même créée par Dieu. Celui qui produit le récepteur peut augmenter sa capacité en même temps que le don. Un artisan est excusé lorsqu'une matière fragile ne supporte pas la forme qu'il voudrait lui donner ; mais Dieu produit la matière, la forme et

leur proportion. Aucune incapacité préalable ne peut donc expliquer la limite de l'effet. En outre, le bien est d'autant plus parfait qu'il est davantage communiqué. Une donation finie laisserait hors du bénéficiaire une infinité de perfection que le Donateur pouvait lui accorder. La générosité divine ne semblerait donc pas totale. Si le don est absolument parfait, il devrait communiquer l'infinité même ; s'il ne la communique pas, la limite résulte d'une retenue.

Obiectio II — Toute limite signalerait une retenue du Créateur

De plus, limiter signifie poser un terme au-delà duquel la chose ne peut aller. Or ce terme paraît provenir soit d'une cause extérieure, soit de l'agent qui produit la chose. Rien d'extérieur ne limite Dieu. Il faut donc que Dieu lui-même arrête la perfection créée à un certain degré et lui refuse ce qui se trouve au-delà. Cette retenue paraît d'autant plus difficile à comprendre que la créature ne peut réclamer par elle-même aucune mesure déterminée. Avant la création, elle n'existe pas et ne possède aucun droit ; mais précisément parce que rien ne détermine sa capacité, Dieu pourrait la produire sans limite. La finitude ne répondrait donc pas à une nécessité du bénéficiaire : elle exprimerait seulement la décision du Créateur de ne pas donner davantage. Dire que chaque créature est parfaite dans son ordre ne supprimerait pas le défaut. Un petit récipient peut être parfaitement rempli et demeurer beaucoup moins capable qu'un grand. Si Dieu crée lui-même la petitesse du récipient, la plénitude relative ne répond pas à l'objection. Une créature limitée serait toujours privée, par décision divine, d'une amplitude qu'elle aurait pu posséder.

Obiectio III — L'essence serait un récipient antérieur à l'existence

En outre, on affirme que l'acte d'être est reçu et limité par l'essence. Mais tout ce qui reçoit doit, semble-t-il, exister avant la réception : le mur précède la couleur, l'air précède la lumière et le vase précède l'eau. Si l'essence reçoit l'existence, elle doit donc posséder une réalité préalable. L'existence ne serait plus

donnée de rien, puisqu'un sujet l'attendrait. Si l'on répond que l'essence n'existe pas avant l'acte d'être, elle ne peut rien recevoir ni limiter. Le néant n'exerce aucune causalité et ne détermine aucune mesure. On semble donc condamné à l'alternative suivante : ou l'essence précède réellement l'existence, et elle échappe en partie à la création ; ou elle ne la précède pas, et elle ne peut expliquer la finitude de l'être reçu. Le vocabulaire thomiste de la réception paraîtrait ainsi introduire une image matérielle sous un langage abstrait. L'essence jouerait le rôle d'un contenant métaphysique dont personne ne pourrait expliquer l'existence. La limite ne viendrait pas du don, mais d'une réalité antérieure au don ; dans les deux cas, Dieu ne serait plus Cause de tout l'étant.

Obiectio IIII — Une créature spirituelle pourrait être absolument infinie

Encore, la forme est limitée par la matière dans laquelle elle est reçue. Une couleur existe selon l'étendue de la surface ; une forme corporelle est contractée à telle matière et à tel individu. Mais les substances spirituelles ne sont pas reçues dans une matière corporelle. Leur intelligence peut s'étendre à l'universel et leur volonté à une multiplicité indéfinie de biens. Il semble donc qu'une créature immatérielle puisse être infinie. Si sa forme ne se trouve enfermée dans aucun corps, aucune matière ne lui impose un terme. Plus elle s'éloigne des conditions matérielles, plus son opération s'étend ; une intelligence créée suprême pourrait ainsi embrasser tout intelligible et posséder une puissance sans mesure. Et si Dieu ne peut créer une substance spirituelle absolument infinie, sa toute-puissance paraît limitée par une impossibilité autre que la contradiction logique. Une telle créature ne serait pas Dieu, puisqu'elle demeurerait causée ; elle pourrait pourtant recevoir une infinité réelle d'intelligence, de volonté et d'être. L'infinité absolue ne semblerait donc pas appartenir exclusivement au Créateur.

Obiectio V — La limite résulterait uniquement de la chute

Enfin, l'Écriture décrit la condition présente de l'Homme sous le signe de la corruption, de la peine, de la division intérieure et de la mort. Son intelligence est obscure, sa volonté vulnérable, son corps soumis à la souffrance et ses relations traversées par la domination. Toutes ces limites paraissent être les conséquences du péché. La grâce, au contraire, est présentée comme délivrance et participation à la vie divine. La béatitude accomplie supprimera la mort, l'ignorance, la concupiscence et toute servitude. Il semble donc que la limite appartienne au régime de la chute, non à la création comme telle. L'Homme originel aurait été ouvert à l'infini ; le péché l'aurait enfermé dans une nature appauvrie. Si la limite appartenait constitutivement à la créature, la rédemption ne pourrait délivrer entièrement. La gloire laisserait subsister l'obstacle métaphysique que constitue la finitude. Or le salut promet une communion parfaite avec Dieu. Il faut donc que la limite soit une conséquence accidentelle du mal, destinée à disparaître lorsque la créature retrouvera sa condition véritable.

Sed contra est quod dicitur

Dieu dit à Moïse : « Je suis qui je suis », puis : « Celui qui m'a envoyé vers vous, c'est : JE-SUIS »[270]. Le texte ne donne pas une définition conceptuelle exhaustive de l'essence divine ; mais la tradition métaphysique catholique y reconnaît à juste titre une manifestation singulière de celui qui ne reçoit pas l'être comme une perfection ajoutée. La créature peut dire ce qu'elle est ; Dieu se révèle comme Celui qui est. Le quatrième concile du Latran enseigne, dans la constitution Damnamus, qu'on ne peut relever entre le Créateur et la créature aucune similitude sans devoir noter entre eux une dissimilitude plus grande encore : inter creatorem et creaturam non potest tanta similitudo notari, quin inter eos maior sit dissimilitudo notanda[271]. La participation et l'image n'abolissent donc jamais la différence constitutive entre la perfection incréée et

[270] Ex 3, 14, traduction liturgique AELF.

[271] Quatrième concile du Latran, constitution *Damnamus*, 1215, DH 806.

son imitation créée. Saint Thomas affirme que Dieu seul est identique à son acte d'être : ce dont l'esse diffère de l'essence reçoit nécessairement son existence d'un autre272. Il enseigne également que rien d'autre que Dieu ne peut être infini absolument : même une forme créée séparée de la matière possède l'être sans être son être, de sorte que son esse est reçu et contracté à une nature déterminée273. Dans le De ente et essentia, Thomas montre que, dans toute réalité créée, l'acte d'être est distinct de la quiddité ou nature ; une réalité qui serait son propre esse ne pourrait être qu'unique et première. Les substances intellectuelles, bien qu'immatérielles, possèdent un être reçu, « limité et fini selon la capacité de la nature qui le reçoit »274. René Guénon peut fournir une discipline négative lorsqu'il refuse de nommer « infini » ce qui demeure déterminé ou limité, et lorsqu'il souligne qu'une pluralité d'infinis se limiterait réciproquement. Il interdit ainsi de confondre l'infini métaphysique avec une grandeur indéfiniment augmentée275. Mais son identification de l'Infini à l'indétermination, son dépassement de l'Être vers le Non-Être et sa théorie des états multiples ne constituent pas la doctrine catholique du Créateur et de la créature. La convergence terminologique sur l'exclusion de toute limite dans l'Infini doit donc être reçue comparativement, non comme équivalence de systèmes.

Respondeo dicendum quod

Je réponds que la créature est limitée selon son essence, et non par un défaut de la donation divine. Cette proposition doit être comprise avec précision. Elle ne signifie pas qu'une essence déjà existante recevrait une quantité d'être insuffisante, comme un vase trop étroit reçoit une portion d'eau. Elle signifie que Dieu donne à chaque créature tout l'acte d'exister qui lui convient selon la nature déterminée qu'il produit avec cet acte. La finitude n'est pas une perfection positive retranchée à un sujet qui aurait droit à l'infinité ; elle est le

272 Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, Ia, q. 3, a. 4, resp.
273 *Ibid.*, Ia, q. 7, a. 2, resp.
274 Thomas d'Aquin, *De ente et essentia*, chap. IV.
275 René Guénon, *Les États multiples de l'être*, chap. I.

mode constitutif sous lequel un étant peut être réellement créé, distinct de Dieu et distinct des autres créatures. Il faut d'abord distinguer deux sens de la limite. Une limite peut être privative : elle désigne alors l'absence d'une perfection due. La cécité limite l'animal voyant, l'ignorance limite l'intelligence appelée à connaître, le vice limite la volonté ordonnée au bien. Cette limite est un défaut et peut procéder d'une cause défaillante. Mais une limite peut être constitutive : elle désigne la détermination positive par laquelle un être possède telle nature plutôt qu'une autre. Être homme, ce n'est pas manquer d'être ange comme l'aveugle manque de la vue ; être un corps n'est pas souffrir d'une absence de spiritualité due ; être créé n'est pas être privé d'une infinité à laquelle la créature aurait droit. Confondre ces deux sens rend toute détermination suspecte. La forme d'un cercle limite la surface qu'elle détermine, mais elle ne la mutile pas : sans contour, il n'y aurait aucun cercle. La nature humaine exclut la nature angélique, la nature végétale et la nature minérale ; cette exclusion n'est pas premièrement une déficience, mais la condition selon laquelle un homme existe comme homme. Toute essence créée comporte ainsi une négation logique — cet être n'est pas tout autre être — sans que cette négation constitue un mal réel. Dieu seul échappe à toute limitation de l'acte d'être, parce que lui seul est son acte d'être subsistant. En lui, l'esse n'est pas reçu dans une essence réellement distincte ; il n'est ni acquis, ni participé, ni déterminé par un principe plus fondamental. Saint Thomas le démontre en refusant toute composition d'essence et d'existence en Dieu : si l'acte d'être divin était autre que l'essence divine, il devrait être causé, et Dieu ne serait plus la Cause première[276]. Cette identité ne signifie pas que Dieu soit l'« être commun » abstrait prédiqué de toutes choses. L'être commun est un concept qui ne comprend de soi ni les déterminations particulières ni leur exclusion ; il ne subsiste pas séparément comme une chose universelle. Dieu est au contraire l'acte subsistant, simple et singulier, dont toute perfection créée dépend. Thomas prend soin d'écarter

[276] Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, Ia, q. 3, a. 4, resp.

explicitement la confusion entre Dieu et l'esse commune dans le De ente et essentia277. Dieu n'est donc ni le genre suprême sous lequel les créatures seraient des espèces, ni un fond indifférencié dont elles seraient les modifications. La créature possède l'existence sans être l'existence. Elle est un étant par participation. Cette formule ne signifie pas qu'elle prélève une partie de la substance divine, mais qu'elle possède réellement une perfection dont elle n'est pas la source et à laquelle elle ne s'identifie pas. Une chose chaude possède la chaleur sans être la chaleur subsistante ; une intelligence créée possède la lumière intelligible sans être la Vérité première ; toute créature possède l'esse sans être l'ipsum esse subsistens. La participation implique ici deux vérités inséparables. La perfection reçue est réellement dans le participant : la créature existe en propre, elle n'est pas une apparence projetée par Dieu. Mais cette perfection demeure dépendante de la source qui la communique : elle n'est ni possédée par essence ni capable de se conserver sans la Cause première. Les questions précédentes ont établi cette dépendance créatrice et conservatrice. La présente question ajoute que la perfection reçue possède nécessairement un mode déterminé. L'acte d'être n'est pas une quantité homogène. On ne doit pas imaginer une masse métaphysique divisible, dont Dieu posséderait l'infinité et dont les créatures recevraient des fractions plus ou moins grandes. L'esse est l'actualité de toute forme et de toute nature : une nature existe par lui, agit par lui et possède par lui toutes ses perfections. Mais cet acte est reçu selon le mode de la nature qui existe. L'être d'un homme est humain, l'être d'un ange est angélique, l'être d'un arbre est végétatif, non parce que l'esse serait découpé en espèces comme un genre, mais parce que la perfection d'exister actualise des essences distinctes. Le langage de la réception doit alors être purifié. Dans les changements physiques, le sujet qui reçoit préexiste en acte sous un certain rapport : l'air existe avant d'être illuminé et le mur avant d'être peint. Dans la création, aucun sujet créé ne préexiste. L'essence et l'acte

277 Thomas d'Aquin, *De ente et essentia*, chap. IV.

d'être ne sont pas deux choses que Dieu fabriquerait séparément avant de les assembler. Ils sont des coprincipes métaphysiques de l'unique étant créé : l'essence répond à la question de ce qu'est la chose ; l'esse, à l'acte par lequel elle est réellement. L'essence ne reçoit donc pas l'existence comme une chose reçoit une autre chose. Elle est dite puissance à l'égard de l'acte d'être parce qu'elle ne contient pas en elle-même la raison de son existence et peut être intelligée sans que son existence actuelle soit posée. Je puis comprendre ce qu'est un phénix sans savoir qu'un phénix existe ; je ne puis en conclure que la quiddité du phénix subsiste quelque part avant son existence. La distinction conceptuelle révèle une composition réelle dans l'étant existant, non une succession temporelle entre deux réalités autonomes. Il ne faut pas davantage imaginer que l'essence cause efficacement la limitation de l'acte d'être. L'essence ne produit pas l'esse ; si elle le produisait, la chose serait cause de sa propre existence. Dieu seul cause l'étant tout entier. Dire que l'esse est limité par l'essence signifie que l'acte communiqué n'existe dans cette créature que selon le mode formel qui la constitue. La limite relève de la structure de l'effet produit, non d'une causalité exercée contre le don. Une comparaison peut aider, à condition de ne pas être prise matériellement. La lumière reçue dans plusieurs corps produit des effets divers selon leur disposition : transparence, réflexion, couleur ou chaleur. La diversité ne provient pas d'un défaut dans la lumière considérée en sa source, mais du mode des sujets illuminés. Dans la création, toutefois, Dieu produit à la fois la perfection reçue et le principe selon lequel elle est reçue. Il ne rencontre aucune opacité indépendante. La comparaison exprime seulement qu'une perfection peut être réellement communiquée sans être possédée partout selon le même mode. Pourquoi Dieu ne crée-t-il pas alors une capacité infinie ? Parce qu'une « capacité créée absolument infinie » est contradictoire. Être créé signifie recevoir l'acte d'être ; être infini absolument signifie ne pas recevoir cet acte dans une nature déterminée et être l'acte subsistant lui-même. Dieu ne manque pas de puissance lorsqu'il ne produit pas un être à la

fois reçu et non reçu, causé et sans cause, distinct de l'Être subsistant et identique à l'Être subsistant. Les termes annulent l'objet qu'ils prétendent désigner. La toute-puissance ne consiste pas à rendre compossibles les contradictoires. Dieu ne peut faire qu'une créature soit Dieu, non parce qu'une essence créée lui opposerait une résistance, mais parce que « Dieu créé » ne signifie aucune réalité possible. La divinité n'est pas le degré maximal d'une échelle sur laquelle la créature pourrait être placée un peu plus haut. Elle est le mode absolument premier de posséder l'être : par essence, sans cause, sans composition et sans limite. La créature, quel que soit son degré, possède l'être par participation. Ainsi la créature n'est pas un Dieu incomplet. Un Dieu incomplet serait une contradiction : ou il serait Dieu, et ne manquerait d'aucune perfection ; ou il manquerait de la plénitude incréée, et ne serait pas Dieu. L'homme n'est pas constitué par soustraction à partir d'un modèle divin dont on aurait retranché l'omniscience, l'omnipotence et l'éternité. Il est positivement une substance rationnelle composée d'âme et de corps, créée pour connaître et aimer Dieu selon un mode humain. Cette distinction protège à la fois la transcendance divine et la consistance créée. Si les créatures étaient des parties diminuées de Dieu, leur finitude serait une dégradation de la substance divine et tout retour vers l'Infini exigerait la dissolution de leur individualité. Si elles étaient des réalités entièrement étrangères à l'être divin, leur existence deviendrait inexplicable. La création catholique affirme une autre structure : l'effet est réellement autre que la Cause et dépend entièrement d'elle quant à ce qu'il possède de perfection. La formule du quatrième concile du Latran éclaire cette analogie. Il existe une similitude, puisque la créature reçoit de Dieu l'être, la bonté, l'intelligence ou la vie et peut véritablement l'imiter. Mais aucune similitude ne supprime une dissimilitude plus grande, puisque Dieu possède par essence ce que la créature possède par participation. La comparaison ne se fait pas entre deux membres d'un même genre : elle va de l'effet à la Cause transcendante. La perfection du don doit dès lors être mesurée par le bien de l'effet, non par son identité avec le

Donateur. Un don est parfait lorsqu'il donne pleinement ce qui convient au bénéficiaire et le conduit à son accomplissement propre. Il ne serait pas plus généreux de donner à une plante la vision intellectuelle, car la plante capable de vision intellectuelle ne serait plus une plante. Dieu ne distribue pas des propriétés à des sujets dont l'identité serait indépendante de ces propriétés ; il produit des natures dont les puissances et les fins forment un ordre cohérent. Cette affirmation ne condamne pas les degrés de perfection. Une substance intellectuelle possède davantage de perfection qu'une pierre, et la grâce élève l'Homme au-dessus de ce que ses seules forces naturelles pourraient atteindre. Mais le degré supérieur ne transforme pas le degré inférieur en injustice. Le bien d'une pierre n'est pas de devenir homme ; le bien d'un animal n'est pas de devenir ange. Le gouvernement divin manifeste davantage la bonté en produisant une diversité ordonnée de créatures qu'en répétant un unique degré créé[278]. Il faut ici distinguer perfection absolue et perfection relative. Dieu seul est parfait absolument, parce que toutes les perfections de l'être se trouvent en lui selon le mode simple et éminent de son essence. Une créature est parfaite relativement lorsqu'elle possède l'intégrité requise par sa nature et atteint sa fin. Un homme vertueux, un arbre sain et une intelligence angélique ne possèdent pas la même perfection ; chacun peut pourtant être accompli dans son ordre. La perfection relative n'est pas une consolation verbale destinée à masquer un manque. Elle répond à la structure réelle du bien. Le bien n'est pas une quantité unique dont toute différence serait infériorité injuste. Il se dit selon les formes, les opérations et les fins. La vue est un bien pour l'animal qui possède un organe visuel ; elle n'est pas due à la pierre. L'immortalité naturelle convient à la substance spirituelle ; elle n'est pas requise par la constitution d'un organisme matériel composé de principes corruptibles. Il faut ensuite considérer la créature spirituelle. Parce qu'elle n'est pas reçue dans la matière, sa forme n'est pas contractée de la même manière qu'une forme corporelle. Elle

[278] Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, Ia, q. 47, a. 1-2.

peut être dite infinie sous un certain rapport. L'intelligence s'étend à l'universel ; elle peut connaître successivement une multitude indéfinie d'objets. Une forme angélique n'est pas limitée à telle portion de matière et n'est pas multipliée en plusieurs individus d'une même espèce selon la matière désignée. Mais cette infinité est relative. L'ange possède une essence déterminée et un acte d'être reçu. Il connaît selon le mode de son intelligence créée ; il ne comprend ni l'essence divine ni la totalité des possibles par une connaissance identique à leur cause. Sa puissance, même très supérieure à celle de l'Homme, demeure ordonnée à certains effets. Thomas dit qu'une forme spirituelle créée peut être infinie « vers le bas », en tant qu'elle n'est pas contractée par une matière, tout en étant finie « vers le haut », parce que son être est reçu d'un principe supérieur279. Il ne suffit donc pas de supprimer la matière pour obtenir l'infinité absolue. La composition de puissance et d'acte demeure dans la substance immatérielle créée : son essence est en puissance par rapport à l'esse qu'elle reçoit. La simplicité angélique n'est pas la simplicité divine. L'ange n'est pas composé de matière et de forme, mais il n'est ni acte pur ni son propre acte d'exister. L'intelligence créée illustre également la différence entre l'indéfini et l'infini. Elle peut toujours connaître davantage ; aucune acquisition finie n'épuise tous les objets intelligibles. Cette ouverture ne signifie pas qu'elle possède actuellement une compréhension infinie. La possibilité d'ajouter sans terme assignable dans une série n'est pas l'absence absolue de limite. Guénon a raison de refuser qu'on appelle « Infini » une grandeur seulement indéfinie ; la théologie catholique applique cette discipline sans recevoir son architecture du Non-Être et de la manifestation. L'infinité divine n'est d'ailleurs pas une indétermination vide. Chez Thomas, Dieu est infini parce que son esse n'est reçu dans aucun sujet qui le contracterait ; mais cet acte est la plénitude de toute perfection, non un possible sans forme et sans actualité. L'acte pur n'est pas moins déterminé que les créatures parce qu'il manquerait de toute

279 Thomas d'Aquin, *De ente et essentia*, chap. IV.

perfection particulière. Il les contient éminemment sans être circonscrit par leur mode limité. Cette précision marque la distance avec Guénon. Son refus de l'« infini déterminé » empêche utilement de confondre l'Infini avec un objet particulier agrandi sans fin. Mais lorsqu'il présente l'Être comme une première détermination dépassée par un Non-Être absolument indéterminé, la théologie catholique ne peut reprendre son vocabulaire comme une simple traduction. Dieu n'est pas placé au-dessous d'un Infini plus universel que lui ; il n'est pas seulement le principe de la manifestation ; il est l'unique Créateur, intelligence et volonté subsistantes, l'Être même infiniment parfait. La détermination créée ne doit pas non plus être conçue selon une nécessité de manifestation. Les essences possibles ne sont pas des contenus qui exigeraient de passer à l'existence. Elles sont connues dans l'intelligence divine comme des modes possibles de participation ; leur existence dépend d'un libre vouloir. La finitude de l'effet est intelligible selon son essence, mais l'existence de cet effet n'est pas déduite nécessairement de la possibilité qui le définit. Nous pouvons alors distinguer plusieurs formes de limitation dans la créature. La première est métaphysique : toute créature possède l'être par participation et non par essence. Elle dépend donc d'une Cause et ne peut être infinie absolument. Cette limite demeure dans les anges, dans les saints glorifiés et dans toute créature possible. La deuxième est essentielle : chaque créature appartient à une nature déterminée, avec des puissances et des opérations propres. L'homme connaît discursivement, veut sous la raison du bien, vit corporellement et se développe dans le temps. Ces déterminations ne sont pas des fautes ; elles constituent son mode positif d'existence. La troisième est individuelle : l'Homme n'existe pas comme humanité universelle, mais comme cette personne, dans ce corps, cette histoire et ces relations. La singularité exclut qu'un individu soit tous les autres, mais elle rend possible la rencontre, la responsabilité et le don. Une personne qui serait indistinctement toutes les personnes ne serait plus un sujet capable de communion. La quatrième est accidentelle : chaque individu possède certaines aptitudes et en manque d'autres,

occupe un lieu, traverse un âge, reçoit un héritage culturel et subit des conditions qu'il n'a pas choisies. Certaines de ces limites sont bonnes ou indifférentes ; d'autres sont des défauts corrigibles ou des injustices à combattre. Elles ne doivent pas être confondues avec la finitude essentielle. La cinquième est privative et morale : ignorance coupable, vice, maladie, oppression et désordre introduisent des limites qui blessent un bien dû. Elles ne constituent pas la créature comme créature. C'est à ce niveau que la libération, la guérison, l'éducation et la justice doivent réellement supprimer des obstacles. La chute appartient à ce dernier ordre sans s'y réduire. Le péché n'a pas produit l'essence humaine, la corporéité, la différence personnelle ni la dépendance envers Dieu. Adam, avant la faute, aurait été une créature finie, composée, reçue et déterminée. La chute a désordonné les puissances d'une nature déjà créée ; elle n'a pas transformé un être naturellement infini en être fini. Les dons préternaturels ne contredisent pas cette affirmation. L'intégrité originelle ordonnait harmonieusement les puissances humaines, et l'immortalité préservait l'homme de la dissolution corporelle selon un don gratuit. Mais ni l'intégrité ni l'immortalité ne faisaient de lui l'ipsum esse subsistens. L'Homme innocent dépendait de Dieu, recevait la grâce et possédait une intelligence limitée. La rédemption ne supprime donc pas la finitude. Elle guérit le péché, restaure l'ordre, pardonne la faute et élève la créature à une communion surnaturelle. La vision béatifique donne à l'intelligence créée de voir l'essence divine par une lumière reçue ; elle ne transforme pas l'intelligence en essence divine. L'élu connaît véritablement Dieu sans le comprendre exhaustivement, car le fini peut atteindre l'Infini par grâce sans le contenir. La grâce ne détruit pas la nature ; elle la guérit, l'élève et l'accomplit. Cette formule serait impossible si la nature créée constituait en elle-même une déficience à abolir. L'union la plus haute avec Dieu ne demande pas à la créature de devenir incréée. Elle demande qu'elle reçoive selon toute la capacité que Dieu lui donne, et que cette capacité soit surnaturellement élevée sans perdre son identité. Le mystère de l'Incarnation confirme cette différence avec une force

incomparable. Dans le Christ, la nature humaine est unie personnellement au Verbe sans être changée en nature divine ni absorbée par elle. L'humanité du Christ demeure créée, finie et complète ; elle agit selon ses puissances humaines. L'union la plus intime possible entre Dieu et la créature ne confond donc pas leurs natures. La divinisation chrétienne ne peut être une dissolution de l'essence créée sans contredire le modèle christologique du salut. La finitude n'est pas davantage une captivité spatiale. Dire qu'une créature est déterminée ne signifie pas qu'elle soit enfermée dans une enceinte étrangère. Sa nature est un principe intérieur d'opération. L'œil est limité à la vision, mais cette détermination lui donne de voir ; l'intelligence humaine est limitée à son mode discursif, mais ce mode lui donne réellement de connaître ; la volonté est ordonnée au bien, mais cette orientation fonde son acte volontaire. Une puissance entièrement indéterminée ne pourrait rien accomplir. Pour agir, il faut être quelque chose, posséder une forme, une capacité et une relation déterminée à un objet. Une liberté sans nature n'aurait aucune raison de préférer, aucune puissance définie à exercer et aucun sujet auquel attribuer l'acte. Elle ne serait pas plus souveraine ; elle serait inexistante. Cela ne signifie pas que toute détermination historique ou sociale exprime immédiatement la nature. Les institutions humaines peuvent enfermer une personne dans une condition injuste et appeler « naturel » ce qui résulte de la violence. La distinction métaphysique entre finitude constitutive et privation permet précisément de juger ces situations. On ne doit pas combattre la limite qui fait de l'Homme une créature ; on doit combattre la limite privative qui empêche sa nature rationnelle et libre d'atteindre son bien. La nature n'est donc pas l'argument du conservatisme absolu. Elle ne sacralise ni la maladie, ni l'ignorance, ni la pauvreté imposée, ni la domination. Elle fournit la mesure selon laquelle ces états peuvent être reconnus comme des privations : la maladie est un mal parce qu'elle blesse l'intégrité du vivant ; l'esclavage est injuste parce qu'il traite une personne rationnelle comme un instrument ; le mensonge asservit parce qu'il détourne une intelligence faite pour le vrai. Il faut enfin

revenir à la donation divine. Dieu donne tout ce qu'il y a de réel dans la créature : son essence, son acte d'exister, ses puissances, ses relations et son opération. Rien ne reste hors du don comme un principe de restriction indépendant. Mais Dieu donne une créature, non un autre Dieu. Il donne à l'effet d'être réellement autre, ce qui exige qu'il possède une perfection reçue selon un mode déterminé. La limite créée manifeste alors la puissance divine au lieu de la démentir. Une cause finie peut seulement transmettre une forme dans des conditions qu'elle présuppose ; Dieu produit des natures diverses et leur donne de subsister en propre. Il ne montre pas moins de puissance en produisant un être fini : il montre qu'il peut donner l'être sans diviser sa substance, sans réduire l'effet à une apparence et sans fabriquer un rival incréé. La bonté divine ne se mesure pas à l'abolition de toute différence. Elle se manifeste dans la capacité de communiquer une similitude réelle sans que la source soit diminuée ni l'effet absorbé. La créature est bonne parce qu'elle participe à Dieu ; elle est créature parce qu'elle n'est pas Dieu. Ces deux propositions ne s'opposent pas. La première fonde sa perfection ; la seconde fonde son altérité. Ainsi la créature est limitée par son essence, à condition que cette formule ne transforme pas l'essence en cause antérieure ou en récipient matériel. Dieu produit l'étant tout entier ; l'acte d'être est reçu selon une nature déterminée ; cette détermination est positive et bonne. La privation apparaît lorsque manque une perfection due à cette nature, non du seul fait que cette nature n'est pas toute perfection. La créature n'est donc ni une portion de l'Infini, ni un Dieu auquel quelque chose aurait été retiré, ni une apparence destinée à disparaître dans son principe. Elle est un effet réel, voulu selon une forme propre, auquel Dieu communique assez parfaitement l'être pour qu'il subsiste, agisse et puisse librement retourner vers lui sans cesser d'être lui-même.

Ad obiectiones

Ad primum dicendum quod : un don parfait n'est pas celui qui transforme le bénéficiaire en Donateur, mais celui qui accomplit pleinement le bien du bénéficiaire. Dieu donne à chaque créature tout ce qui convient à la nature qu'il produit

et peut l'élever gratuitement au-dessus de ses capacités naturelles. Donner l'infinité absolue à un effet créé ne constituerait pas une générosité supérieure : ce serait poser contradictoirement un être dont l'esse serait à la fois reçu et subsistant par essence. La puissance infinie peut produire une diversité indéfinie de perfections finies ; elle ne produit pas un second Dieu. Ad secundum dicendum quod : toute limite n'est pas la rétention d'un bien dû. Une privation suppose une nature à laquelle manque une perfection requise ; la créature comme telle ne possède aucun droit à l'aséité, à l'omniscience ou à l'infinité. Dieu ne lèse pas l'homme en ne le créant pas ange, ni l'ange en ne le créant pas Dieu. La mesure créée est elle-même un bien positivement voulu. Refuser une perfection due serait défaut de donation ; ne pas donner ce qui détruirait la condition créée du bénéficiaire n'est aucune retenue. Ad tertium dicendum quod : l'essence ne préexiste pas réellement à l'acte d'être. Essence et esse constituent ensemble l'unique étant créé, comme puissance métaphysique et acte, non comme deux choses successivement produites. L'essence peut être conçue sans que l'existence actuelle soit affirmée ; cette distinction de raison correspond, dans l'étant créé, au fait que ce qu'il est ne suffit pas à expliquer qu'il soit. Dire que l'esse est reçu selon l'essence ne pose donc aucun récipient incréé : Dieu cause tout le composé métaphysique. Ad quartum dicendum quod : une forme spirituelle créée peut être infinie sous un rapport, parce qu'elle n'est pas contractée par une matière et que son opération peut s'étendre à l'universel ou à une multitude indéfinie d'objets. Elle demeure finie absolument, puisque son essence n'est pas son acte d'être et que son esse est reçu selon une nature déterminée[280]. L'infinité relative d'une capacité n'est ni l'omnipotence ni l'infinité de l'ipsum esse subsistens. Ad quintum dicendum quod : la chute n'a pas produit la finitude essentielle ; elle a désordonné une créature déjà finie. Elle introduit ou aggrave des limites privatives : ignorance, concupiscence, souffrance, domination et mort. La grâce guérit ces blessures et élève la

[280] Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, Ia, q. 7, a. 2 ; Thomas d'Aquin, *De ente et essentia*, chap. IV.

nature, mais elle ne supprime ni la distinction du Créateur et de la créature ni l'essence personnelle de l'élu. La béatitude accomplit la finitude en la faisant participer surnaturellement à Dieu ; elle ne la convertit pas en infinité incréée.

Conclusio practica

La première conséquence est que la liberté créée ne doit pas être définie comme négation de toute limite. Une volonté qui ne recevrait aucune nature, aucune fin et aucune mesure ne posséderait pas une liberté absolue : elle ne posséderait aucune puissance réelle. Pour pouvoir choisir, il faut être un sujet déterminé, connaître sous un certain mode, tendre vers un bien et exercer des facultés qui appartiennent à une nature. L'Homme ne devient donc pas libre en se délivrant de l'humanité. Il devient libre en accomplissant lucidement les puissances de la nature humaine : connaître la vérité, vouloir le bien, entrer en relation, donner sa parole, agir sur le monde et recevoir d'autrui ce qu'il ne peut se donner. La liberté n'est pas une sortie hors de l'essence ; elle est le mode rationnel selon lequel une essence personnelle possède et ordonne ses actes. Cette affirmation ne justifie aucune réduction biologique ou sociale. La nature humaine n'est pas la somme des habitudes présentes, des institutions héritées ou des rapports de force. Elle permet au contraire de les juger. Parce que l'Homme est rationnel, le mensonge le blesse ; parce qu'il est libre, l'esclavage l'injurie ; parce qu'il est corporel, la torture n'est pas une atteinte extérieure à son vrai moi ; parce qu'il est social, l'isolement imposé peut détruire une condition de son accomplissement. La finitude constitutive et la servitude ne doivent donc jamais être confondues. Être limité à une nature humaine est un bien ; être empêché d'exercer les puissances de cette nature est une privation. L'oppresseur cherche souvent à présenter comme destin naturel ce qu'il impose par violence : telle race serait née pour servir, tel peuple incapable de se gouverner, tel pauvre destiné à l'obéissance. La métaphysique de l'essence ne consacre pas ces mensonges ; elle fournit le principe par lequel ils sont condamnés. Aucun homme ne peut déterminer l'essence d'un autre par décret. Le maître ne

transforme pas l'esclave en instrument par le seul pouvoir de le traiter comme tel. L'État ne crée pas la personne, l'entreprise ne crée pas le travailleur, le parti ne crée pas le citoyen et la famille ne crée pas l'enfant au sens métaphysique. Toute autorité rencontre une nature reçue qu'elle doit servir et qu'elle ne possède pas. La limite essentielle protège ainsi la personne contre l'arbitraire. Si l'Homme n'avait aucune nature, le puissant pourrait lui imposer n'importe quelle définition : producteur, consommateur, matériau biologique, unité statistique ou moyen d'une cause collective. Une essence déterminée signifie que certaines opérations l'accomplissent et que certaines pratiques le détruisent, quelles que soient la légalité ou l'efficacité qui les couvrent. Mais la même doctrine interdit à l'Homme de réclamer pour lui-même une souveraineté divine. Il ne crée pas le bien par son choix ; il ne produit pas son identité à partir du néant ; il ne transforme pas en vérité ce qu'il décide de nommer vrai. La liberté humaine agit dans un réel reçu. Elle peut transformer ce réel, développer ses puissances et instituer des formes nouvelles ; elle ne peut abolir sans contradiction toute donnée préalable. La modernité confond souvent la dignité avec l'absence d'origine. Recevoir serait dépendre, et dépendre serait être inférieur. Mais une telle mesure condamne toute créature à la honte, puisqu'aucune ne se donne l'être. La dignité créée ne consiste pas à dissimuler sa réception ; elle consiste dans la grandeur positive de ce qui est reçu. L'intelligence n'est pas moins réelle parce qu'elle est donnée, et l'acte libre n'appartient pas moins au sujet parce que sa puissance vient de Dieu. Reconnaître la finitude n'est donc pas se résigner à la médiocrité. L'essence humaine ouvre des puissances dont l'actualisation demande une histoire entière. La détermination n'est pas immobilité. La semence est déterminée à une nature et cette détermination rend possible sa croissance ; l'intelligence possède une structure propre et cette structure lui permet une acquisition indéfinie de vérité ; la volonté est ordonnée au bien et cette orientation lui ouvre le champ immense des biens particuliers. L'indéfini ne doit pourtant pas être confondu avec l'infini. L'Homme peut toujours

apprendre davantage, aimer davantage et perfectionner son œuvre ; aucune réalisation temporelle n'épuise sa capacité. Cette ouverture ne le rend pas divin. Elle manifeste une nature finie ordonnée à un Bien qui la dépasse et que ses seules forces ne peuvent posséder adéquatement. Le désir de Dieu ne prouve donc pas que l'Homme serait secrètement infini. Il prouve qu'une intelligence finie peut être ordonnée à la Vérité première et qu'une volonté finie peut désirer le Bien universel. La disproportion entre la capacité créée et la fin surnaturelle appelle la grâce ; elle n'appelle pas la négation de la créature. Dieu élève le sujet qu'il a créé, non un principe divin emprisonné sous une forme humaine. La divinisation chrétienne doit être protégée de toute équivoque. Devenir « participant de la nature divine » ne signifie pas devenir une partie de Dieu, cesser d'être une personne créée ou découvrir que la distinction n'était qu'une illusion. La grâce donne une communion réelle avec la vie trinitaire selon un mode créé. Plus la créature est unie à Dieu, plus elle est accomplie dans son être propre ; la sainteté ne produit pas l'indifférenciation, mais la perfection personnelle de la charité. Cette vérité éclaire la vocation du corps. Le corps n'est pas seulement une limite dont l'esprit devrait s'évader. Il appartient à l'essence humaine, rend possibles le geste, la parole, la vulnérabilité, la filiation et la présence au monde. La souffrance et la mort corporelles sont des maux ; la corporéité elle-même ne l'est pas. La résurrection ne délivre pas l'âme du corps comme d'une erreur : elle restaure l'unité humaine. Elle éclaire également le temps. L'Homme ne possède pas sa vie tota simul. Il apprend, choisit, promet, échoue et recommence. Cette succession manifeste une limitation réelle ; mais elle rend possible l'histoire de la liberté, la maturation de la vertu et la fidélité. Demander à être libre hors du temps reviendrait à demander de ne plus agir selon le mode humain. La grâce ne supprime pas l'histoire ; elle la conduit à son accomplissement. Il faut donc apprendre à distinguer les limites qui donnent forme et celles qui emprisonnent. La vérité limite le mensonge, mais cette limite délivre l'intelligence. La fidélité limite la trahison, mais elle donne à la liberté de durer. La justice limite la force, mais elle

empêche la puissance de devenir tyrannie. Toutes les restrictions ne sont pas des servitudes ; certaines sont les formes positives de la liberté. Inversement, toute transgression ne constitue pas une libération. Celui qui détruit sa santé pour prouver qu'il dispose absolument de son corps devient moins capable d'agir. Celui qui refuse toute promesse afin de garder l'avenir ouvert devient l'esclave de ses états successifs. Celui qui nie toute vérité commune pour protéger son autonomie livre son jugement à la passion, à la propagande ou au plus puissant. La créature libre ne doit donc pas choisir entre la réception et l'action. Elle agit à partir de ce qu'elle reçoit. Son essence n'est pas un scénario où chaque décision serait déjà écrite ; elle est le principe des puissances grâce auxquelles plusieurs actions sont réellement possibles. L'intelligence présente des biens, la volonté les ordonne, la prudence discerne et le sujet se détermine. La nature fonde la liberté sans accomplir l'acte à sa place. Cette doctrine donne sa mesure à l'éducation. Éduquer ne consiste ni à imposer de l'extérieur une forme arbitraire ni à attendre qu'un individu sans nature s'invente spontanément. L'éducateur sert des puissances déjà présentes et encore inachevées : langage, raison, volonté, sens moral et capacité de relation. Il ne fabrique pas une personne ; il aide une personne à posséder les actes dont elle est capable. Elle donne également sa mesure à la politique. Une société juste ne promet pas l'abolition de toute dépendance : nul ne peut vivre sans autrui, sans héritage et sans institutions. Elle distingue les dépendances conformes au bien commun des dominations qui privent la personne de son action. La liberté politique ne consiste pas à rendre chaque individu autosuffisant, mais à ordonner les relations de sorte que chacun puisse agir comme cause intelligente et responsable. La limite métaphysique interdit enfin le culte de la puissance. Aucune accumulation technique, économique ou politique ne rend l'Homme cause de son propre être. Il peut étendre indéfiniment certaines capacités et demeurer radicalement reçu. Lorsqu'il refuse cette vérité, il ne devient pas infini : il transforme les autres et le monde en matériaux destinés à soutenir l'illusion de son autosuffisance. L'humilité prend

alors un sens positif. Elle ne consiste pas à mépriser la créature ni à diminuer les dons reçus. Elle consiste à aimer la vérité de leur mode : intelligence réelle mais non omnisciente, pouvoir réel mais non absolu, liberté réelle mais ordonnée, dignité réelle mais donnée. L'orgueil ne veut pas seulement posséder davantage ; il refuse la forme créée sous laquelle tout bien peut être possédé. La gratitude répond à la même structure. Je ne remercie pas Dieu seulement d'avoir reçu une quantité de perfection ; je le remercie d'avoir été voulu comme cet être déterminé, avec cette vocation que nul autre ne peut accomplir à ma place. La singularité n'est pas la portion étroite d'une vie universelle : elle est le lieu où le don devient réponse personnelle. La parole « JE-SUIS » ne condamne pas la créature à l'insignifiance. Elle la délivre de la tâche impossible de devenir sa propre source. Dieu seul est l'Être subsistant ; l'Homme peut donc cesser de demander à son choix, à son œuvre ou au regard d'autrui de lui donner absolument l'existence. Il agit à partir d'un être déjà reçu et peut offrir ce qu'il fait sans prétendre se produire lui-même. La limite créée est ainsi le seuil de la communion. Deux absolus ne pourraient rien recevoir l'un de l'autre ; deux êtres totalement indéterminés ne pourraient se rencontrer. Parce que la personne n'est pas le tout, elle peut accueillir ; parce qu'elle possède une identité, elle peut se donner ; parce qu'elle demeure autre, l'amour ne se réduit pas à la fusion. La liberté intérieure devra donc se développer à l'intérieur de la nature reçue. Elle ne cherchera ni l'indifférence absolue, ni l'abolition du corps, ni la disparition de toute fidélité. Elle cherchera la possession croissante des puissances humaines dans la vérité : une intelligence moins gouvernée par le faux, une volonté moins achetable, un désir moins dispersé et une action plus capable de servir le bien. Cette liberté intérieure ne détourne pas de la libération extérieure. Elle donne au contraire le critère qui permet de reconnaître l'oppression. Une chaîne est injuste non parce qu'elle introduit la première limite dans un être qui devrait être infini, mais parce qu'elle empêche une créature rationnelle et libre d'exercer les puissances conformes à sa dignité. La lutte contre la servitude ne demande pas de nier

toute nature ; elle demande de prendre au sérieux la nature de celui qui est asservi. Au fond, la limite répond à la question de l'altérité. Dieu donne assez pour que la créature soit réellement, mais il ne donne pas l'être comme si sa substance devenait celle de l'effet. Il donne un acte reçu selon une essence, et cette essence fait que l'effet est celui-ci plutôt qu'un autre. Sans limite, il n'y aurait pas une créature plus parfaite : il n'y aurait plus de créature distincte. La finitude n'est donc pas ce qui reste après un don incomplet. Elle est la forme sous laquelle un don total peut constituer un être autre que Dieu. Tout ce que la créature possède d'acte vient du Créateur ; tout ce qui la détermine positivement est également voulu par lui ; seules les privations qui blessent un bien dû appellent guérison et délivrance. La question suivante pourra dès lors examiner comment cette essence finie fonde des puissances réelles. Si la créature agit à partir d'une nature reçue, il faudra distinguer ce qui, dans son opération, procède nécessairement de cette nature et ce qui relève d'une détermination libre. La limite ne supprime pas la puissance ; elle lui donne son objet, son mode et son lieu d'exercice.

Quaestio X : La limitation constitutive de la créature est-elle un mal ?

Utrum limitatio creaturae constitutiva sit malum ?

La question précédente a établi que la créature n'est pas limitée par une imperfection du don divin, mais par le mode déterminé selon lequel elle reçoit l'acte d'être. Cette conclusion ne supprime pourtant pas la difficulté ; elle la rend plus aiguë. Si toute créature est nécessairement finie, la finitude elle-même ne doit-elle pas être tenue pour le premier mal ? Avant la faute, avant la souffrance et avant toute violence, il y aurait déjà cette négation fondamentale : la créature n'est pas Dieu, ne possède pas toute perfection, ne connaît pas tout, ne peut pas tout et demeure exposée à perdre ce qu'elle possède. L'expérience semble confirmer ce soupçon. Être corporel, c'est occuper un lieu et ne pas occuper les autres ; vivre dans le temps, c'est recevoir successivement ce que l'on ne peut posséder simultanément ; être un individu, c'est n'être aucun des autres ; aimer, c'est devenir vulnérable à la séparation ; agir, c'est rencontrer une résistance ; choisir, c'est renoncer. Toute détermination paraît porter en elle une exclusion. La créature ne pourrait être quelque chose qu'en cessant d'être tout le reste. Cette structure semble à son tour préparer les maux qui blessent l'existence. Un corps limité peut être atteint, un vivant peut mourir, une intelligence finie peut ignorer, une volonté

créée peut défaillir. Si la limitation n'est pas encore le mal, elle paraît du moins en être la condition universelle. Dieu n'aurait-il pas produit, en créant des êtres finis, le terrain métaphysique sur lequel toute souffrance deviendrait possible ? La tentation est alors de placer la délivrance dans l'abolition de la limite. La créature ne serait vraiment sauvée qu'en dépassant toute détermination : sortir du corps, du temps, de l'individualité, de la loi, de la nature et finalement de la distinction entre elle-même et Dieu. Le salut deviendrait retour à l'indifférencié ; la liberté, pouvoir d'annuler toute frontière ; l'amour, disparition de l'altérité. Mais cette solution détruirait le sujet qu'elle prétend libérer. Une personne délivrée de toute identité ne serait plus cette personne ; une intelligence affranchie de toute détermination ne connaîtrait aucun objet ; une volonté sans nature ne pourrait vouloir aucun bien ; une relation où les termes auraient disparu ne serait plus une communion. L'abolition de toute limite ne supprimerait pas seulement les privations : elle supprimerait les êtres capables de les subir et les biens susceptibles d'être accomplis. Il faut donc distinguer. Toute limite n'est pas un mal, mais certains maux prennent la forme d'une limitation. Toute absence n'est pas une privation, mais toute privation comporte une absence. Toute détermination ne constitue pas une oppression, mais l'oppression empêche un être d'exercer les puissances qui lui sont dues. La même parole — « limite » — peut ainsi désigner la forme positive d'une nature, la condition d'une croissance, la vulnérabilité d'un être créé, la privation d'un bien ou la contrainte injuste imposée par un autre. La question possède dès lors une portée métaphysique, morale et politique. Si toute limite est mauvaise, toute loi devient suspecte, toute nature apparaît oppressive et toute libération doit devenir illimitée. Si, inversement, toute limite est bonne parce qu'elle appartient à l'ordre créé, la maladie, la misère et la servitude pourraient être sacralisées comme des places assignées par la Providence. Il faut refuser ensemble l'apologie de l'illimité et la métaphysique de la résignation.

Obiectiones

Obiectio I — Toute absence de perfection serait un mal
Il semble que la limitation constitutive de la créature soit un mal. Le bien désigne la perfection, et le mal son contraire. Or toute créature manque d'innombrables perfections : l'Homme ne possède ni l'intelligence angélique, ni l'omnipotence, ni l'éternité ; l'animal ne possède pas la raison ; la plante ne possède pas la sensation ; la pierre ne possède pas la vie. Plus un être est limité, plus nombreuses sont les perfections qui lui font défaut. On ne peut répondre que ces perfections ne lui sont pas dues, car le défaut demeure réel. Une pierre ne souffre certes pas de ne pas penser, mais elle reste moins parfaite qu'un être pensant. Si le bien se mesure à la plénitude de l'être, toute différence avec cette plénitude doit constituer un défaut, même lorsque l'être inférieur n'en a pas conscience. En outre, une nature déterminée ne possède sa perfection qu'en excluant d'autres perfections. L'Homme n'est homme qu'en n'étant ni ange, ni animal dépourvu de raison, ni Dieu. Son identité repose donc sur des négations. Si le mal est manque d'être, la détermination elle-même semble mauvaise : être ceci signifie ne pas être tout le reste. Toute créature serait un mélange de bien, par ce qu'elle possède, et de mal, par tout ce qu'elle ne possède pas.

Obiectio II — La limite rendrait possibles souffrance et mort
De plus, la finitude rend la créature vulnérable. Ce qui est composé peut être séparé ; ce qui se développe peut être arrêté ; ce qui reçoit peut perdre ; ce qui dépend peut manquer de ce dont il dépend. La douleur suppose un organisme limité dont l'intégrité peut être blessée ; la mort suppose un vivant dont les principes peuvent être dissociés ; l'angoisse suppose une intelligence qui ne possède pas le futur. Si Dieu avait créé un être absolument parfait et impassible, celui-ci ne souffrirait aucun mal. En créant des êtres finis, il a donc produit les conditions qui rendent possibles la souffrance et la destruction. La distinction entre la limite et le mal ne paraît être qu'une abstraction : dans l'ordre concret, la limite contient déjà la menace de la privation. On dira que certaines

vulnérabilités rendent possibles des biens tels que le courage, la compassion ou le don. Mais il semble pervers de justifier la souffrance par les réactions qu'elle suscite. Un monde qui n'aurait besoin ni de courage contre le danger ni de compassion envers le malheur paraîtrait meilleur. La finitude qui rend ces vertus nécessaires semble donc demeurer un mal premier.

Obiectio III — L'infinité seule serait digne du Bien
En outre, Dieu est le Bien infini. Un effet vraiment digne de lui devrait manifester adéquatement sa bonté. Or aucune perfection finie ne peut représenter l'Infini ; elle en exprime toujours moins qu'elle n'en omet. La créature limitée paraît donc indigne de sa cause : elle révèle une parcelle de perfection et laisse dans l'ombre une infinité de bonté. Si l'ensemble des créatures était invoqué pour compenser la limite de chacune, l'objection subsisterait. Une totalité créée demeure finie et ne peut égaler Dieu. Elle ne manifeste son principe que par une ressemblance déficiente. Le monde serait ainsi essentiellement inadéquat à sa Cause. Or ce qui est inadéquat au Bien paraît mauvais sous ce rapport. Dieu aurait produit un effet qui ne répond jamais pleinement à sa perfection. Il semble donc que seule l'infinité soit digne du Bien infini et que toute limitation créée constitue une défaillance métaphysique.

Obiectio IIII — Se libérer signifierait abolir toutes les déterminations
Encore, l'expérience de la liberté semble être celle d'un dépassement des limites. L'enfant devient libre en quittant la dépendance ; l'esclave en brisant ses chaînes ; l'ignorant en dépassant l'étroitesse de son savoir ; le citoyen en renversant une domination ; l'esprit en s'affranchissant des préjugés et des habitudes. La croissance agrandit le champ du possible. Il paraît donc que la liberté progresse à mesure que les déterminations reculent. Une nature fixe, une fin donnée et une vérité antérieure au choix imposeraient à la volonté des frontières qu'elle n'a pas posées. Tant que l'Homme accepte d'être défini par une essence reçue, il demeure soumis à une

forme étrangère à son initiative. La libération achevée devrait donc supprimer toute détermination préalable. L'Homme ne serait pleinement libre que s'il pouvait produire lui-même son identité, sa valeur et sa fin. La limitation constitutive serait alors le nom métaphysique de l'aliénation première, et la liberté, l'acte par lequel le sujet reprend à la nature le pouvoir de se définir.

Obiectio V — Toute frontière imposée devrait être renversée

Enfin, une frontière sépare un dedans d'un dehors, autorise certains passages et en interdit d'autres. Dans l'ordre politique, les frontières ont souvent protégé des privilèges, enfermé les faibles, exclu l'étranger et maintenu des hiérarchies. Dans l'ordre moral, l'interdit peut servir à discipliner les corps et à protéger le pouvoir de celui qui l'énonce. Si la limite est déclarée bonne en elle-même, l'autorité disposera d'une justification universelle : chacun devrait accepter sa place, ses dépendances et ses restrictions comme expressions de l'ordre. Le maître pourrait appeler « limite naturelle » la chaîne qu'il impose ; le puissant pourrait présenter l'inégalité comme la diversité voulue des créatures. La libération exige au contraire de contester les frontières reçues. Une limite qui n'a pas été consentie ne peut obliger la liberté. Toute détermination imposée de l'extérieur devrait donc être présumée oppressive et renversée jusqu'à preuve du contraire. La limitation constitutive de la créature, parce qu'elle n'est pas choisie, serait la première de ces impositions.

Sed contra est quod dicitur

Le livre de la Genèse conclut le récit de la création : « Dieu vit tout ce qu'il avait fait ; et voici : cela était très bon »[281]. La totalité ainsi déclarée bonne comprend des êtres distincts, des jours successifs, des espèces déterminées, des limites entre lumière et ténèbres, terre et mer, vivant et non-vivant. La bonté du monde n'est donc pas attribuée à une

[281] Gn 1, 31, traduction liturgique AELF.

indifférenciation première, mais à un ordre de créatures finies et diverses. Platon distingue dans le Philèbe l'illimité, la limite, leur mélange et la cause de ce mélange. Ce qui admet le plus et le moins, comme le chaud et le froid, relève de l'illimité ; la mesure, le nombre et la proportion relèvent de la limite ; la santé, l'harmonie et l'ordre apparaissent lorsque la mesure détermine ce qui, abandonné à l'excès, demeurerait sans proportion[282]. Platon ne fournit pas la métaphysique chrétienne de la création, mais il interdit d'identifier simplement la limite au mal et l'illimité au bien. Saint Augustin enseigne que toute nature, spirituelle ou corporelle, est bonne dans la mesure où elle possède mesure, forme et ordre. Le mal n'est pas une nature opposée à Dieu : il est corruption de la mesure, de la forme ou de l'ordre qui constituent la bonté de la créature[283]. La mesure n'est donc pas le commencement du mal ; elle est l'un des biens dont la corruption constitue un mal. Saint Irénée répond à ceux qui demanderaient pourquoi l'Homme n'a pas été créé immédiatement incréé et parfait comme Dieu. La créature, parce qu'elle commence d'exister, doit recevoir croissance et maturation ; Dieu pouvait donner la perfection, mais l'être récemment créé ne pouvait la posséder comme l'Incréé la possède. Cette condition ne révèle aucune impuissance divine : elle appartient au mode propre de celui qui est produit et conduit vers son accomplissement[284]. Saint Thomas affirme que le bien et l'être sont convertibles : toute réalité, dans la mesure où elle est en acte, est bonne[285]. Il distingue ensuite la négation pure de la privation : toute absence de bien n'est pas mauvaise ; le mal est l'absence du bien qu'une nature est apte et tenue à posséder. L'absence de la vue n'est pas un mal dans la pierre, mais elle l'est dans l'animal ordonné à voir[286]. Le Catéchisme de l'Église catholique confesse conjointement que la création, ordonnée par la sagesse, est bonne, qu'elle possède sa perfection propre

[282] Platon, *Philèbe*, 23c-27c.
[283] Saint Augustin, *De natura boni contra Manichaeos*, 1, 3-4.
[284] Saint Irénée de Lyon, *Adversus haereses*, IV, 38.
[285] Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, Ia, q. 5, a. 1 et 3.
[286] *Ibid.*, Ia, q. 48, a. 1-5.

et qu'elle demeure in statu viae, en chemin vers un accomplissement encore à atteindre287. La question du mal ne reçoit aucune réponse sommaire ; elle exige l'ensemble de la foi chrétienne. Dans cet ordre en cheminement, les générations et corruptions physiques appartiennent encore à un monde qui n'a pas atteint sa perfection ultime288.

Respondeo dicendum quod

Je réponds que la limitation constitutive de la créature n'est pas un mal. Elle est la détermination positive par laquelle l'être reçu appartient à une nature réelle et distincte. Le mal ne consiste pas à ne pas posséder toute perfection possible, mais à être privé d'une perfection due selon la nature, l'état ou la fin de l'être considéré. Il faut donc distinguer la négation, la finitude, la vulnérabilité, la privation et la faute. Sans cette distinction, on transforme toute créature en mal métaphysique ou toute souffrance en simple effet innocent de la finitude. La première distinction est celle de la négation et de la privation. La négation énonce seulement qu'une perfection ne se trouve pas dans un sujet : la pierre ne voit pas, l'arbre ne raisonne pas, l'Homme n'est pas omniscient. La privation affirme qu'un sujet manque d'une perfection qu'il devrait posséder selon sa nature ou sa condition : un animal est aveugle, une intelligence est privée de la connaissance qui lui est nécessaire, une volonté manque à la justice qu'elle doit observer. Toute privation comporte donc une négation, mais toute négation ne constitue pas une privation. La pierre ne possède pas la vue ; elle n'est pas aveugle. L'Homme ne possède pas la puissance angélique ; il n'est pas mutilé par ce défaut. La créature n'existe pas par elle-même ; elle n'est pas lésée par cette dépendance, puisque l'aséité ne peut convenir à un effet créé. Cette distinction suppose la nature. On ne peut déterminer qu'un bien manque sans savoir à quel être il manque et ce qui lui est dû. La vue est un bien pour l'animal doté d'un organe visuel ; la vérité est un bien pour l'intelligence ; la justice est un bien pour la volonté libre ; l'alimentation est un bien pour le vivant corporel. Le mal

287 *Catéchisme de l'Église catholique*, §§ 299-302.
288 *Catéchisme de l'Église catholique*, §§ 309-310.

ne se comprend donc pas à partir d'une absence abstraite, mais à partir d'un ordre positif blessé. Dire qu'une perfection est due ne signifie pas toujours qu'un créancier pourrait l'exiger de Dieu selon une justice antérieure à la création. Le dû peut être naturel : supposé que Dieu crée un être de telle espèce, certaines puissances et certains biens conviennent à son intégrité. Un homme privé de raison par une lésion souffre d'un mal, non parce que Dieu lui devait d'abord l'existence, mais parce que la nature rationnelle effectivement donnée comporte une ordination à l'exercice de la raison. Le dû peut également être moral. Une personne humaine, parce qu'elle possède intelligence, volonté et dignité, doit être traitée comme une fin dans l'ordre créé et non comme un simple instrument. La priver injustement de la liberté nécessaire à l'accomplissement de ses devoirs constitue un mal, même si sa nature métaphysique demeure intacte. L'oppression est ainsi une privation relative à un bien humain dû dans l'ordre de la justice. Enfin, le dû peut être surnaturel par suite d'un don et d'une promesse. La grâce n'est pas due à la nature comme telle ; mais Dieu, ayant librement institué un ordre d'alliance, accomplit fidèlement ce qu'il promet. La privation coupable de la grâce n'est donc pas identique à l'absence de la grâce dans une nature considérée abstraitement hors de cet ordre. La limitation constitutive ne relève d'aucune de ces privations. Elle répond à la question : qu'est cet être ? L'Homme est corporel et spirituel, rationnel, social et temporel. Il ne possède pas toutes les formes d'existence ; mais cette exclusion ne blesse aucune intégrité humaine. Elle permet qu'un homme existe comme homme. Il faut éviter de transformer la totalité des perfections possibles en une norme exigible par chaque créature. Si toute perfection qui existe quelque part devait appartenir à chaque être, aucune diversité ne serait bonne. La plante serait mauvaise de ne pas sentir, l'animal mauvais de ne pas raisonner et l'Homme mauvais de ne pas être ange. Toute créature serait mauvaise dans l'exacte mesure où elle serait elle-même. Cette conclusion contredirait la convertibilité de l'être et du bien. Ce qui possède une actualité possède, sous ce rapport, une bonté. La matière, la forme, la puissance,

l'opération et la relation sont bonnes en tant qu'elles existent et contribuent à l'intégrité de l'étant. La détermination n'ajoute pas du mal à l'être comme une ombre ajoutée à la lumière ; elle est le mode sous lequel cette actualité existe dans la créature. Le mal ne possède donc aucune essence propre. Il ne se tient pas à côté du bien comme une réalité positive concurrente. Il dépend d'un sujet bon qu'il prive. La maladie suppose un organisme vivant ; le mensonge suppose une intelligence et un langage ; l'injustice suppose une volonté et des relations ; la destruction suppose un être qui peut être détruit. Le mal ne produit pas son propre support. Saint Augustin exprime cette dépendance par la mesure, la forme et l'ordre. Une nature est bonne selon qu'elle possède ces principes ; elle se corrompt lorsque sa mesure, sa forme ou son ordre sont diminués. Si toute mesure était déjà mauvaise, la corruption ne pourrait être définie comme perte de mesure. Le mal ne serait plus corruption du bien, mais délivrance hors d'une limite. La détermination est premièrement un bien parce qu'elle donne l'identité. Un être absolument indéterminé ne serait ni homme, ni ange, ni matière, ni esprit. Il ne posséderait aucune puissance propre et ne pourrait exercer aucune opération déterminée. On ne pourrait même pas dire qu'il est un sujet, car le sujet est déjà quelque chose de déterminé. Cette identité comporte une négation : être ceci, c'est ne pas être cela. Mais cette négation logique ne constitue aucun principe positif de mal. La blancheur n'est pas mauvaise parce qu'elle n'est pas le son ; l'intelligence n'est pas mauvaise parce qu'elle n'est pas la volonté ; une personne n'est pas diminuée par le seul fait qu'elle n'est pas une autre personne. La distinction rend ensuite possible la relation. Une relation réelle suppose des termes réellement distincts. Si l'un absorbait entièrement l'autre, il n'y aurait ni connaissance, ni amour, ni don. La créature peut entrer en communion avec Dieu précisément parce qu'elle n'est pas Dieu ; les personnes peuvent se donner les unes aux autres précisément parce qu'elles ne sont pas interchangeables. L'amour ne demande pas l'abolition de la frontière personnelle. Il désire le bien d'un autre et l'union avec cet autre. Une union qui détruirait le terme aimé se

détruirait elle-même. La communion la plus profonde ne nie donc pas la distinction ; elle l'accomplit dans une unité d'ordre, de connaissance et de volonté. La vie trinitaire interdit ici une imagination grossière. L'unité divine n'est pas confusion des Personnes, et leur distinction n'est pas séparation de substances. L'analogie créée demeure infiniment distante, mais elle suffit à interdire que toute différence soit traitée comme une chute hors de l'unité. La pluralité personnelle n'est pas en elle-même une déficience. La détermination rend également possible l'ordre. Un ordre ne se compose pas d'éléments indifférenciés, mais de réalités possédant des natures, des propriétés et des relations. L'harmonie musicale suppose des sons distincts et des rapports mesurés ; un organisme suppose des membres différenciés ; une société suppose des personnes et des fonctions qui ne se confondent pas. Le Philèbe offre ici une analogie philosophique. L'illimité, entendu comme ce qui admet toujours le plus et le moins sans mesure propre, ne suffit pas à constituer la santé ou l'harmonie. La limite introduit proportion, nombre et détermination. Platon ne parle pas de la composition thomiste d'essence et d'esse, mais il montre que l'absence de mesure n'est pas par elle-même supérieure à la mesure. Il serait toutefois erroné de faire de toute limitation particulière une participation automatique au bien. Une proportion peut être mauvaise si elle ne répond pas à la nature de la chose ; une institution peut fixer une limite injuste ; une règle peut déformer l'ordre qu'elle prétend défendre. La bonté de la détermination constitutive ne dispense jamais de juger les déterminations accidentelles, historiques et politiques. La deuxième distinction porte donc sur la limite constitutive et la limite privative. Une limite constitutive donne à l'être son mode propre : l'Homme ne peut respirer sous l'eau sans médiation technique, ne peut se trouver simultanément en plusieurs lieux et ne connaît pas immédiatement toutes les vérités. Ces déterminations appartiennent à son mode fini. Une limite privative empêche l'exercice d'une puissance due : l'asphyxie prive le vivant d'air, l'ignorance imposée prive l'intelligence des moyens de connaître, la captivité injuste prive une personne de

mouvements et d'actions auxquels elle possède droit. La première limite définit un champ d'action ; la seconde retranche une possibilité exigée par le bien de l'agent. La même réalité matérielle peut recevoir l'une ou l'autre qualification selon le contexte. Un mur peut protéger une maison ou enfermer un prisonnier innocent. Une frontière peut préserver une communauté politique ou servir une persécution. Une règle peut ordonner une coopération ou maintenir un privilège injuste. La matérialité de la limite ne suffit donc pas à juger sa moralité. Il faut demander : quelle nature, quel bien, quelle fin et quelle autorité sont en cause ? La limite protège-t-elle une puissance ou la prive-t-elle de son acte ? Maintient-elle une distinction nécessaire ou institue-t-elle une domination ? Est-elle proportionnée au bien commun ou transforme-t-elle certains hommes en instruments des autres ? La justice ne combat pas toutes les limites ; elle donne leur mesure. Elle pose elle-même des frontières à la violence, à la fraude, à l'exploitation et à l'arbitraire. Interdire au puissant de disposer du faible limite sa puissance et protège la liberté. Abolir toute interdiction ne délivrerait pas tous les hommes : cela livrerait les plus vulnérables à ceux qui possèdent déjà davantage de force. La troisième distinction porte sur la finitude et la vulnérabilité. Toute créature dépend de conditions qu'elle ne produit pas entièrement. Un être corporel peut perdre son intégrité ; un vivant matériel a besoin d'aliments, de milieu et de relations ; une intelligence créée reçoit des objets, des signes et des enseignements. Cette réceptivité rend la créature vulnérable. La vulnérabilité n'est pourtant pas identique au mal actuel. Pouvoir être blessé n'est pas être blessé ; pouvoir ignorer n'est pas être trompé ; pouvoir mourir n'est pas être mort. La puissance passive à certaines privations résulte de la composition et de la finitude, mais la privation elle-même possède une détermination supplémentaire. Cette distinction ne doit pas servir à minimiser la gravité de la souffrance. La douleur réelle n'est pas une abstraction métaphysique ni le simple envers innocent du bien. Elle indique qu'un vivant subit une atteinte ou un désordre ; elle appelle soin, protection et, lorsqu'une volonté en est responsable, justice. Dire que la

vulnérabilité est constitutive ne revient jamais à déclarer toute blessure bonne. La vulnérabilité peut également être liée à des biens. Un corps capable de sentir peut souffrir, mais la sensibilité lui permet aussi de percevoir, de jouir et d'entrer en rapport avec le monde. Une personne capable d'aimer peut être endeuillée, mais une invulnérabilité acquise par l'incapacité d'aimer serait une privation plus profonde. La mémoire permet la fidélité et rend possible le regret ; l'imagination ouvre l'avenir et peut nourrir l'angoisse. Il ne s'ensuit pas que la souffrance soit nécessaire pour que l'amour soit réel. Le bien ne tire pas son essence du mal qu'il peut rencontrer. Dieu aime sans souffrir de la manière d'une créature et les bienheureux aiment sans être exposés à la séparation définitive. La vulnérabilité appartient au mode présent et créé de certains biens ; elle n'en constitue pas la définition éternelle. Il faut encore distinguer la vulnérabilité métaphysique et l'exposition injuste. Tout Homme est corporel et vulnérable ; mais tous ne sont pas également exposés à la faim, à la violence ou à la maladie évitable. Une société peut distribuer les risques selon la richesse, la race, le statut ou la puissance. Elle transforme alors une vulnérabilité commune en privation socialement organisée. L'affirmation de la finitude ne peut justifier cette distribution. Dire que tout homme doit mourir ne justifie pas de laisser certains mourir faute de soins ; dire que toute intelligence est limitée ne justifie pas de priver certains d'éducation ; dire que toute vie comporte une dépendance ne justifie pas l'esclavage. La condition universelle ne supprime pas la responsabilité envers les maux évitables. La quatrième distinction porte sur le mal physique et le mal moral. On appelle communément mal physique la privation qui atteint l'intégrité d'une nature : maladie, mutilation, douleur, destruction ou mort. Le mal moral consiste dans le désordre d'un acte volontaire par rapport à la règle du bien. Le mal moral ne résulte pas simplement de la finitude. Une volonté créée est finie, mais elle n'est pas créée mauvaise. Sa possibilité de défaillir appartient à son mode créé tant qu'elle n'est pas confirmée dans le bien ; l'acte mauvais procède toutefois de sa détermination défectueuse, non de la

finitude considérée seule. Tous les êtres finis ne pèchent pas, et toute opération finie n'est pas défaillante. La finitude n'excuse donc pas la faute. Dire « je suis limité » peut expliquer qu'un agent ne sache pas tout ou ne puisse pas tout ; cela ne justifie pas qu'il mente sur ce qu'il sait, exploite une dépendance ou refuse un bien qu'il pouvait accomplir. La responsabilité se mesure aux puissances, aux connaissances et aux conditions réelles de l'agent, mais elle ne disparaît pas parce qu'aucun agent créé n'est parfait. Le mal moral ne constitue pas davantage une libération hors de la limite. Le pécheur ne devient pas plus infini ; il ordonne mal une puissance limitée vers un bien partiel. L'avare absolutise l'argent, le tyran absolutise sa puissance, le menteur absolutise un avantage ou une peur. Le péché ne dépasse pas la finitude : il demande à un bien fini de remplir la place du Bien ultime. La cinquième distinction concerne la création achevée dans sa bonté fondamentale et la création encore en chemin. La Genèse déclare « très bon » un monde où existent déjà diversité, génération, corporéité et succession. La bonté créée ne signifie donc pas possession immédiate de toute perfection finale. Le Catéchisme enseigne que le monde possède une bonté propre sans être sorti tout achevé des mains du Créateur. Il est ordonné à une perfection encore à atteindre. Cette affirmation évite deux erreurs : traiter le monde présent comme mauvais en sa substance ou traiter chaque état présent comme l'accomplissement définitif de la volonté divine. L'état de cheminement implique des puissances encore non actualisées, des processus, des générations et, dans le monde matériel, des corruptions. Une semence n'est pas mauvaise parce qu'elle n'est pas encore l'arbre adulte ; l'enfant n'est pas un adulte défectueux ; l'apprentissage n'est pas une maladie de l'intelligence. L'inachèvement peut être ordonné à une perfection sans constituer une privation coupable ou contre nature. Irénée insiste sur cette croissance. L'Homme créé ne pouvait posséder immédiatement, selon le mode de l'Incréé, une perfection sans développement. Il devait recevoir, croître et devenir capable d'une communion plus haute. La progression ne révèle pas une mauvaise création ; elle

manifeste le mode temporel d'une créature appelée à maturité. Cette doctrine doit être maniée avec prudence lorsqu'elle rencontre la souffrance. Toute souffrance ne doit pas être transformée en « étape nécessaire » dont la victime devrait reconnaître la bonté. L'état de cheminement permet de comprendre qu'un monde créé n'est pas l'immutabilité divine ; il ne donne pas à l'observateur la science du rôle providentiel de chaque mal particulier. La réponse chrétienne au mal n'est pas un calcul par lequel toute douleur serait immédiatement compensée. Le Catéchisme refuse une solution réduite à un argument isolé et rapporte la question à l'ensemble de la foi : bonté de la création, péché, providence, Incarnation, Croix, Résurrection et espérance de l'accomplissement. La doctrine métaphysique de la limite ne dispense ni de la compassion ni du scandale devant l'injustice. Il faut ensuite répondre à l'objection selon laquelle seul l'infini serait digne du Bien. Un effet n'a pas à égaler sa cause pour être bon. Une image n'est pas mauvaise parce qu'elle n'est pas le modèle ; un acte de connaissance créé n'est pas faux parce qu'il n'épuise pas son objet ; une participation n'est pas déficiente du seul fait qu'elle n'est pas la perfection possédée par essence. Le Bien infini peut être imité par des perfections finies. La vie, l'intelligence, la bonté, l'ordre et la beauté existent dans les créatures selon des modes divers. Aucun être créé n'exprime toute la perfection divine ; mais la multiplicité ordonnée manifeste davantage de ressemblances qu'un seul degré créé ne pourrait en porter. Cette manifestation demeure inadéquate, mais l'inadéquation n'est pas toujours une faute. Une intelligence humaine possède une connaissance vraie de Dieu sans le comprendre exhaustivement. La vérité de l'attribution ne dépend pas de l'égalité entre le concept et l'essence divine. De même, la bonté de la créature ne dépend pas de son égalité avec le Créateur. Il serait contradictoire qu'un effet créé manifeste adéquatement l'Infini en possédant la même infinité absolue. Il ne serait plus une participation, mais le Bien subsistant lui-même. La dignité de la création n'est donc pas de reproduire un second Dieu ; elle est de recevoir réellement une similitude et de la manifester selon son mode. La finitude

n'est pas une tache sur cette similitude. Elle appartient à son régime. Dieu est bon par essence ; la créature est bonne par participation. Dieu est vie subsistante ; le vivant créé possède la vie dans une nature déterminée. Dieu connaît tout en se connaissant ; l'intelligence créée connaît par des actes reçus. La dissimilitude plus grande ne détruit pas la ressemblance réelle. Il faut ensuite examiner le rapport de la croissance à l'essence. Grandir ne signifie pas devenir une autre nature à chaque perfection acquise. L'enfant devient adulte en accomplissant les puissances humaines qu'il possède selon un mode initial ; l'intelligence progresse en actualisant sa capacité de connaître ; la volonté devient vertueuse en acquérant une stabilité conforme au bien. La nature n'est donc pas une clôture statique. Elle est principe d'opérations et de développement. Une essence créée détermine ce qu'un être est, mais elle ouvre par là même un champ de puissances, de relations et d'actes. La limite ne s'oppose pas à toute transcendance de l'état présent ; elle rend possible une croissance ordonnée. La grâce elle-même suppose cette structure. Elle ne détruit pas la nature ni ne la remplace par une indétermination. Elle la guérit et l'élève à une fin que ses seules forces ne pourraient atteindre. L'Homme demeure homme dans la vision béatifique ; son intelligence créée est élevée par une lumière créée pour voir l'essence divine sans la comprendre comme Dieu se comprend. La liberté ne s'accomplit donc pas par abolition de toutes les déterminations. Une volonté absolument indéterminée n'aurait aucun objet, aucune inclination et aucune raison d'agir. Elle ne pourrait distinguer le bien du mal ni attribuer l'acte à un sujet persistant. Ce qui n'est rien de déterminé ne peut se déterminer lui-même. Il faut distinguer indétermination passive et ouverture active. Une matière est indéterminée à plusieurs formes parce qu'elle ne possède pas encore l'acte qui la déterminera. Une volonté est ouverte à plusieurs biens particuliers parce qu'aucun bien fini ne l'épuise et parce que l'intelligence peut les comparer sous la raison du bien. Cette ouverture n'est pas absence de nature ; elle procède d'une nature intellectuelle déterminée. Plus la volonté devient

parfaite, moins elle est livrée à l'indétermination du caprice. La vertu donne une forme stable à ses actes ; la justice rend certaines trahisons moins possibles ; la charité unifie les désirs. Cette détermination acquise ne détruit pas la liberté : elle augmente la puissance effective de vouloir le bien sans être emporté par chaque passion contraire. La liberté créée comporte donc une mesure. Elle n'est ni la simple exécution d'un mécanisme naturel ni la production souveraine de toute norme. Elle est le pouvoir d'un sujet rationnel de se déterminer relativement à des biens connus, dans un ordre où la vérité de l'être précède son choix sans le contraindre extérieurement. La limite de la vérité n'est pas oppression. Que l'intelligence ne puisse rendre vraie une contradiction ne constitue pas un enfermement. Que la volonté ne puisse accomplir sa nature par l'injustice ne lui retire aucun bien dû. Certaines impossibilités manifestent l'ordre des puissances ; leur abolition abolirait l'acte lui-même. La vérité peut pourtant être invoquée abusivement par le pouvoir. Une autorité peut présenter ses intérêts comme « ordre naturel », censurer la recherche ou déclarer irrationnelle toute contestation. La réponse ne consiste pas à supprimer l'idée de vérité, mais à distinguer la vérité de son appropriation idéologique. Sans mesure vraie, l'abus ne pourrait même pas être nommé abus. La même analyse s'applique à la frontière. Toute frontière n'est pas sacrée ; toute frontière n'est pas mauvaise. La peau distingue le corps de son milieu tout en permettant des échanges ; la maison protège une intimité ; la parole donnée fixe une obligation ; le droit limite l'action des pouvoirs ; la conscience interdit certains actes. Une frontière juste protège un bien sans nier injustement le bien d'autrui. Une frontière injuste réserve arbitrairement un bien commun, transforme la différence en domination ou empêche une personne d'exercer ce qui lui est dû. Le jugement moral ne peut être remplacé par le mot « limite » pris abstraitement. La politique de l'illimité devient elle-même oppressive lorsqu'elle détruit les médiations qui protègent la personne. Si aucune promesse n'oblige, le faible ne peut se fier à la parole du puissant. Si aucune loi ne limite le marché, tout bien peut devenir marchandise. Si

aucune frontière ne protège l'intimité, la technique peut convertir toute vie en donnée disponible. Si aucune autorité ne possède de compétence déterminée, le pouvoir devient total. Inversement, une politique qui sacralise toutes les limites existantes transforme la contingence historique en nature. Les castes, l'esclavage, la ségrégation et les privilèges peuvent alors être présentés comme éléments d'une harmonie supérieure. La doctrine catholique de l'ordre créé interdit cette confusion : une structure humaine est jugée selon la justice et le bien commun, non canonisée par le seul fait qu'elle existe. Il faut ici formuler le principe politique central : l'oppression n'est pas simplement la présence d'une limite non choisie ; elle est la privation injuste d'un bien humain dû, imposée ou maintenue par une puissance. Cette définition permet de prendre au sérieux l'asservissement sans faire de toute dépendance une servitude. L'enfant dépend de ses parents, le malade du médecin, l'étudiant du maître et le citoyen d'institutions communes. Ces dépendances peuvent être ordonnées au bien de celui qui reçoit et limitées par la justice. Elles deviennent oppressives lorsque l'autorité recherche son propre avantage, empêche la maturation du sujet ou transforme une fonction de service en domination absolue. L'autonomie ne signifie donc pas absence de toute relation reçue. Elle signifie, dans l'ordre créé, capacité réelle d'agir selon une raison et une volonté propres, à l'intérieur de relations qui reconnaissent le sujet comme cause et non comme instrument. Une aide peut augmenter cette autonomie ; un abandon peut au contraire la détruire. La dépendance créatrice fournit ici la mesure suprême. Dieu cause la créature sans la traiter comme un moyen destiné à combler un manque. Il lui donne d'être et d'agir. Aucune autorité créée ne peut imiter cette causalité au point de prétendre produire l'être ou la dignité de son sujet. Elle doit servir des personnes dont la valeur la précède. La distinction entre négation et privation devient ainsi critique. Ne pas posséder un pouvoir illimité n'est pas une injustice. Être empêché arbitrairement d'exercer une puissance humaine due peut l'être. Ne pas être tous les autres n'est pas une exclusion. Être rejeté d'une communauté ou d'un droit en

raison d'un mépris de sa dignité peut constituer une exclusion injuste. La limite constitutive fonde même la possibilité de reconnaître l'oppression. Si l'Homme n'avait aucune nature ni aucun bien propre, aucune condition ne pourrait être dite indigne de lui. La torture, l'esclavage ou le mensonge ne blesseraient aucune intégrité définie ; ils ne seraient que des configurations parmi d'autres, désagréables pour certains désirs mais dépourvues de malice objective. Une doctrine de la libération a donc besoin d'une anthropologie. Elle doit savoir quelles puissances l'oppression empêche, quelles relations elle corrompt et quelle fin humaine elle compromet. L'absence de nature ne protège pas le sujet contre le pouvoir ; elle laisse au pouvoir la possibilité de définir ce qu'est un sujet utile. L'oppression peut toutefois prendre la forme d'une prétendue définition de l'essence. Un groupe dominant peut attribuer à certains une nature inférieure, déclarer leur dépendance perpétuelle ou réduire leur identité à une fonction. Il ne suffit donc pas d'invoquer la nature : il faut établir selon la raison et la vérité ce qui appartient réellement à la nature humaine commune. Tout homme possède une dignité qui ne dépend ni de sa capacité productive, ni de son niveau d'intelligence exercée, ni de son autonomie actuelle. Le nourrisson, le malade et l'homme inconscient demeurent humains. La nature fonde ainsi une égalité plus radicale que les différences de puissance et interdit que les plus capables se proclament davantage personnes. Cette égalité n'abolit pas toute différence de rôle, d'autorité ou de compétence. Elle les soumet à une fin commune et à des limites juridiques. La différence devient injuste lorsqu'elle nie l'égale dignité, réserve à certains l'accès aux biens nécessaires ou soustrait l'autorité à toute responsabilité. La limitation constitutive n'est donc ni mal métaphysique, ni modèle immédiat de toute structure sociale. Elle dit que la créature reçoit une nature déterminée. La politique commence ensuite avec des personnes, des biens, des pouvoirs et des relations contingentes qu'il faut ordonner selon la justice. Il reste à considérer la mort. Pour un vivant, la corruption est une privation de l'intégrité de son organisation ; pour l'Homme, la séparation de l'âme et du corps atteint

l'unité personnelle de sa nature. La mort n'est donc pas bonne simplement parce que l'Homme est fini. Elle est un mal physique relativement au vivant qui la subit. Cependant, le caractère mauvais de la mort ne transforme pas toute finitude en mal. Il suppose au contraire que la vie finie possède une bonté dont la mort prive le sujet. Si la détermination corporelle était déjà mauvaise, sa dissolution serait une délivrance pure et la résurrection du corps deviendrait incompréhensible. La doctrine chrétienne ne promet pas la suppression de la créature, mais la résurrection et l'accomplissement de la création. Le corps glorifié demeure corps, la personne demeure elle-même et la communion des saints ne dissout pas les identités. Le salut supprime la corruption sans supprimer la détermination créée. La vulnérabilité actuelle sera ainsi transformée, non par retour à une indifférenciation antérieure, mais par accomplissement de la nature. L'impassibilité bienheureuse ne signifie pas incapacité d'aimer ni absence de sensibilité ; elle signifie que la créature ne sera plus soumise aux privations incompatibles avec sa fin ultime. Il ne faut pourtant pas anticiper cet accomplissement en niant le tragique présent. La promesse de résurrection ne rend pas la mort insignifiante ; elle la nomme « dernier ennemi » précisément en promettant sa victoire. L'espérance ne demande pas à celui qui souffre d'appeler bien le mal qui le blesse. La Croix manifeste cette vérité. Le Christ assume une nature humaine véritable, avec fatigue, douleur et possibilité de mourir ; il subit l'injustice sans que la souffrance devienne juste. Dieu ne sauve pas en déclarant la violence bonne, mais en la traversant, en en dévoilant la malice et en faisant surgir de l'obéissance du Fils un bien que les bourreaux n'ont ni voulu ni causé comme bien. La Providence peut tirer un bien du mal sans transformer le mal en bien. Cette distinction est nécessaire à toute théologie de la limite. La patience peut grandir dans l'épreuve, mais l'épreuve injustement imposée demeure imputable à son auteur. Le pardon peut vaincre une offense, mais l'offense ne devient pas un moyen légitime de sanctification. Ainsi la limitation constitutive n'est pas un mal ; elle est la condition positive de l'altérité, de l'identité, de la

relation, de la croissance et de l'ordre. Elle rend certaines privations possibles sans être elle-même une privation. Le mal apparaît lorsque manque un bien dû à la nature, lorsque l'ordre d'une puissance est corrompu ou lorsqu'une volonté détourne sa causalité du bien véritable. Cette réponse refuse deux systèmes contraires. Le premier considère tout fini comme mauvais et cherche le salut dans la dissolution de la créature. Le second considère toute limite existante comme expression du bien et transforme la foi en justification de l'ordre établi. La doctrine catholique affirme que la nature créée est bonne, que le mal la blesse réellement et que la grâce l'accomplit sans l'abolir.

Ad obiectiones

Ad primum dicendum quod : toute absence de perfection n'est pas un mal. Seule l'absence d'une perfection due à un sujet selon sa nature, sa condition ou sa fin constitue une privation. La pierre ne souffre aucun mal en ne voyant pas ; l'Homme ne souffre aucun mal du seul fait qu'il n'est pas ange ; la créature n'est pas lésée par le fait qu'elle n'est pas Dieu. Une réalité est bonne selon l'actualité qu'elle possède, non mauvaise selon la totalité indéfinie des perfections qui ne lui appartiennent pas. Le mal apparaît lorsque la mesure, la forme ou l'ordre requis sont corrompus289.

Ad secundum dicendum quod : la vulnérabilité créée rend certaines privations possibles, mais elle n'est pas identique à leur actualité ni à leur malice. La sensibilité permet la douleur, mais aussi la perception et la relation ; la capacité d'aimer rend possible le deuil, mais l'absence d'amour serait une privation plus profonde. Il ne s'ensuit ni que toute souffrance soit nécessaire ni qu'elle doive être justifiée comme moyen. La maladie, la destruction et la mort demeurent des maux physiques relativement aux sujets qu'elles privent d'un bien. La responsabilité exige de prévenir et de réparer les maux évitables, non de les baptiser « finitude ».

289 Saint Augustin, *De natura boni contra Manichaeos*, 3-4 ; Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, Ia, q. 48, a. 3 et 5.

Ad tertium dicendum quod : le Bien infini peut être réellement imité par des perfections finies sans être épuisé par aucune d'elles. L'effet n'est pas mauvais parce qu'il n'égale pas sa cause ; une participation n'a pas à devenir la perfection subsistante pour être vraie et bonne. La diversité ordonnée des créatures manifeste plusieurs aspects de la bonté divine. Exiger qu'un effet créé représente adéquatement l'Infini reviendrait à exiger qu'il ne soit plus un effet créé.

Ad quartum dicendum quod : se libérer ne signifie pas abolir toute détermination, mais supprimer les privations et les contraintes qui empêchent une puissance d'atteindre son bien. Une indétermination absolue ne serait pas souveraineté, mais absence d'être, de sujet et d'objet. La croissance accomplit les puissances d'une essence ; elle ne demande pas sa disparition. L'Homme devient plus libre lorsqu'il connaît mieux le vrai, possède davantage ses actes et acquiert la stabilité du bien, non lorsqu'il perd toute nature et toute fin.

Ad quintum dicendum quod : toute frontière imposée n'est pas juste, mais toute frontière n'est pas oppression. La justice distingue les limites qui protègent l'intégrité, la responsabilité et les droits de celles qui privent arbitrairement une personne d'un bien dû. La loi limite la violence pour protéger la liberté ; la promesse limite la versatilité pour rendre la confiance possible ; une domination injuste limite au contraire l'action d'autrui au profit du puissant. L'oppression ne se définit donc pas par toute détermination non choisie, mais par la privation injuste d'un bien humain dû.

Conclusio practica

Cette question interdit d'abord au traité de devenir une métaphysique de la résignation. Affirmer que la créature est limitée par nature ne signifie pas que toute souffrance, toute hiérarchie et toute dépendance doivent être acceptées comme expressions immédiates de la volonté divine. La maladie n'est pas bonne parce que le corps est fini ; l'ignorance imposée

n'est pas bonne parce que l'intelligence ne sait pas tout ; l'esclavage n'est pas bon parce que l'Homme dépend de Dieu et d'autrui. Une limite peut être un mal lorsqu'elle prive un sujet d'un bien qui lui est dû. La cécité est un mal dans l'être fait pour voir ; le mensonge est un mal pour l'intelligence faite pour le vrai ; l'asservissement est un mal pour la personne capable de raison et de volonté. La critique de l'oppression ne doit donc pas nier la nature : elle doit montrer comment l'oppression blesse une nature bonne. La victime n'est pas invitée à confondre sa chaîne avec sa condition créée. Être créature signifie recevoir l'être ; être esclave signifie qu'une volonté créée usurpe sur une autre une domination contraire à la justice. Aucun homme n'est la Cause première d'un autre homme. Aucun pouvoir politique, économique, familial ou religieux ne peut réclamer l'obéissance qui n'appartient qu'à Dieu. L'ordre n'est pas davantage le simple maintien de ce qui existe. Un ordre peut être injuste lorsqu'il distribue les biens, les charges et les risques selon la force plutôt que selon la justice. L'ancienneté d'une institution ne la transforme pas en nature ; sa stabilité ne prouve pas sa bonté ; son utilité pour les puissants ne constitue pas le bien commun. Le traité devra donc discerner les limites. Certaines constituent l'Homme : corporéité, temporalité, individualité, dépendance créatrice et vocation sociale. Certaines protègent son agir : droit, promesse, vérité, responsabilité et interdiction de la violence. Certaines expriment son état de cheminement : apprentissage, maturation, travail et acquisition de la vertu. Certaines enfin le privent de son bien : maladie, ignorance coupable ou imposée, misère évitable, discrimination, captivité injuste et péché. Cette distinction empêche la résignation parce qu'elle permet de nommer précisément le mal. On ne dira pas seulement : « tout est limité ». On demandera : cette limite accomplit-elle une nature ou la mutile-t-elle ? Protège-t-elle une personne ou l'enferme-t-elle au profit d'une autre ? Est-elle la condition d'une responsabilité ou le moyen de la supprimer ? La même question interdit toutefois au traité de devenir une apologie de l'illimité. Toute transgression n'est pas libération, toute frontière n'est pas violence et toute dépendance n'est pas

servitude. Une liberté qui refuse toute mesure devient incapable de distinguer l'émancipation de la domination exercée par le désir le plus fort. L'illimité profite rarement de manière égale à tous. Lorsque toute règle est supprimée, celui qui possède davantage de force, d'argent, de maîtrise technique ou de pouvoir symbolique impose plus facilement sa volonté. L'absence de limite juridique peut devenir la liberté du fort d'utiliser le faible. L'interdiction juste protège alors celui dont la seule puissance ne suffirait pas à défendre le bien. La loi morale elle-même n'est pas une frontière étrangère à la liberté. Elle exprime l'ordre du bien humain. Interdire la torture, le mensonge judiciaire ou l'exploitation ne mutile pas une puissance légitime ; l'interdit empêche une puissance réelle de devenir cause d'une privation injuste. La liberté de l'un trouve sa mesure dans la dignité de l'autre. La vérité limite également certaines affirmations. Je ne suis pas libre de rendre vrai par décret ce qui est faux, mais cette impossibilité ne m'asservit pas. Elle rend possible la connaissance commune, la promesse, le témoignage et le jugement. Une parole qui ne serait soumise à aucune vérité ne pourrait libérer personne, puisqu'elle ne pourrait dénoncer aucune chaîne comme réellement injuste. Le corps impose lui aussi une mesure. Cette mesure n'autorise aucune violence contre lui, précisément parce que le corps appartient à la personne. Reconnaître la corporéité ne signifie pas enfermer l'Homme dans un déterminisme biologique simpliste ; cela signifie que la liberté agit dans et par un corps reçu, vulnérable et digne de protection. Une politique qui traite le corps comme un simple matériau disponible à toute volonté risque d'augmenter le pouvoir de ceux qui contrôlent les techniques. L'illimitation proclamée du choix individuel peut alors masquer une dépendance nouvelle envers le marché, l'expert ou l'institution capable de produire les conditions matérielles de ce choix. La reconnaissance d'une nature reçue peut constituer une résistance à cette appropriation. La temporalité impose une autre mesure. L'Homme ne peut recommencer chaque acte comme si rien ne l'avait précédé. Ses choix produisent des conséquences, ses promesses engagent son avenir et ses fautes

appellent réparation. Refuser toute permanence pour préserver l'ouverture des possibles livre la personne à la succession de ses désirs présents. L'engagement n'est pas toujours une chaîne. Il peut être l'acte par lequel la liberté acquiert une durée. Celui qui promet limite certains futurs possibles ; mais cette limitation rend possibles la confiance, l'alliance et l'œuvre commune. Une volonté qui ne pourrait jamais se lier serait moins capable de donner que celle qui possède assez son acte pour demeurer fidèle. La limite personnelle rend également possible l'amour. Je ne suis pas l'autre ; je ne peux posséder son intériorité ni répondre à sa place. Cette distance peut devenir solitude, incompréhension ou conflit ; elle est pourtant la condition pour que l'autre ne soit pas une extension de moi. Respecter sa frontière signifie renoncer à l'absorber. L'amour juste ne supprime donc pas toute résistance de l'autre. Il écoute, attend, demande et reçoit. La violence commence lorsque le désir de communion refuse la distinction personnelle et prétend savoir à la place d'autrui ce qu'il doit vouloir. La limite qui protège le consentement n'est pas un obstacle à l'amour, mais sa condition morale. La propriété elle-même peut illustrer cette ambivalence. Une sphère d'usage personnel peut protéger la responsabilité, l'intimité et la liberté d'une famille. Mais l'accumulation sans mesure peut priver autrui des biens nécessaires et soumettre son travail. La frontière du « mien » doit donc être reconnue et jugée selon la destination commune des biens et les exigences de la justice. Il en va de même de l'autorité. Une autorité sans domaine défini devient totalitaire ; une autorité incapable de décider devient impuissante à protéger le bien commun. La juste limite détermine à la fois ce qu'elle peut exiger et ce qu'elle doit accomplir. L'autorité est servie par ses frontières lorsqu'elles l'empêchent de se prendre pour la source de ceux qu'elle gouverne. Cette question transforme enfin le sens de l'ascèse. L'ascèse chrétienne n'est pas la haine de la finitude ni l'effort pour devenir un esprit sans corps. Elle ordonne des désirs réels afin qu'un bien partiel ne devienne pas tyrannique. Le jeûne ne déclare pas mauvaise la nourriture ; il refuse que l'appétit gouverne seul. Le silence ne déclare pas

mauvaise la parole ; il la rend à la vérité et à l'écoute. La vertu est ainsi une juste mesure vivante. Elle ne réduit pas mécaniquement l'acte à une moyenne arithmétique ; elle donne à la puissance la proportion conforme à son objet, aux circonstances et à la fin. Le courage se tient entre la peur qui abandonne le bien et la témérité qui méprise inutilement la vie. La générosité refuse à la fois l'avarice et la prodigalité irresponsable. Cette mesure n'est pas médiocrité. Elle peut exiger le don total de soi. Le martyr ne choisit pas une position moyenne entre la fidélité et l'apostasie ; il mesure la valeur de sa vie temporelle à la vérité qu'il ne doit pas trahir. La juste mesure se définit par l'ordre du bien, non par l'évitement de toute radicalité. La liberté créée cherchera donc non le maximum abstrait de possibilités, mais la puissance effective d'accomplir le bien. Un homme qui peut techniquement faire mille choses mais ne sait ni pourquoi ni pour quoi agir demeure dispersé. Celui qui reconnaît une fin, ordonne ses moyens et résiste à ce qui le détourne possède davantage son acte. La liberté intérieure sera la libération des privations qui désordonnent la volonté : ignorance, mensonge, peur servile, passion tyrannique et culpabilité non reconnue. Elle ne sera pas libération de la vérité, du bien ou de la nature. On ne guérit pas l'œil en le délivrant de sa relation à la lumière, mais en supprimant ce qui empêche la vision. Cette liberté intérieure devra devenir action extérieure. Celui qui reconnaît la différence entre limite et privation ne demandera pas à l'opprimé d'accepter sa condition sous prétexte que tout être est fini. Il cherchera le bien humain dont cette personne est injustement privée : sécurité, parole, mouvement, travail juste, éducation, participation politique ou liberté religieuse. Il évitera cependant de promettre une libération sans mesure qui abolirait toute responsabilité et toute relation. Le renversement d'une domination ne justifie pas l'établissement d'une domination inverse. La justice ne consiste pas à donner à l'ancien esclave un droit illimité sur l'ancien maître, mais à restaurer un ordre où aucun homme n'est possédé par un autre. La lutte contre les chaînes a donc besoin d'une idée du bien. Sans elle, la libération risque de n'être que transfert de

puissance. Celui qui sait seulement ce qu'il refuse ne sait pas encore ce qu'il doit construire. La nature humaine, la dignité personnelle et le bien commun donnent à la liberté une orientation qui empêche la révolte de devenir nouvelle tyrannie. La création « très bonne » n'est ni immobile ni achevée. Elle est confiée à l'action de causes secondes et demeure en chemin. L'Homme ne doit donc ni adorer le monde présent ni rêver de le remplacer par une indétermination absolue. Il reçoit des natures, des puissances et des biens ; il doit combattre les privations, développer les virtualités du créé et ordonner son œuvre à une perfection qu'il ne produit pas seul. Cette tâche requiert une espérance mesurée. L'Homme peut soigner, instruire, libérer, bâtir et réformer ; il ne peut supprimer par ses seules forces toute vulnérabilité ni produire le Royaume de Dieu comme une construction politique. L'oubli de cette limite transforme souvent le projet d'émancipation en pouvoir total : puisque le mal doit être entièrement supprimé par l'histoire, tout obstacle humain devient matière à contraindre. Reconnaître une limite à l'action politique ne signifie pas accepter l'injustice. Cela signifie refuser de demander à la politique le salut absolu et de lui accorder, pour l'obtenir, une puissance absolue. L'État peut protéger des droits, punir certains crimes et organiser des biens communs ; il ne peut rendre l'Homme impeccable, immortel ou parfaitement heureux. L'espérance théologale ne diminue pas le devoir de justice ; elle en protège la mesure. Parce que l'accomplissement ultime vient de Dieu, l'Homme peut travailler sans adorer son œuvre, résister sans diviniser sa violence et perdre sans croire que le bien lui-même a disparu. Il n'a pas besoin de justifier le mal pour croire à la Providence ni de prétendre tout maîtriser pour agir réellement. Le traité recherchera ainsi la juste mesure de la liberté créée. Cette mesure ne sera pas un compromis entre servitude et souveraineté. Elle sera la forme positive d'une puissance reçue : assez dépendante pour ne pas se prendre pour Dieu, assez réelle pour agir, assez déterminée pour viser un bien, assez ouverte pour délibérer et assez élevée par la grâce pour dépasser ses seules forces sans cesser d'être créée. La limite

constitutive ne sera donc jamais appelée mal. Elle rend possible qu'une créature existe, soit elle-même et rencontre réellement ce qui n'est pas elle. Mais aucune limite privative ne sera dissimulée sous ce principe. Là où l'intelligence est privée de vérité, la volonté de justice, le corps de son intégrité ou la personne de sa liberté due, un mal doit être reconnu, combattu et, autant qu'il est possible, réparé. Entre la résignation et l'illimitation se tient la liberté créée. Elle ne dit pas : « Tout ce qui est doit demeurer », car le mal corrompt ce qui est. Elle ne dit pas davantage : « Toute détermination doit disparaître », car sans détermination aucun bien ne subsiste. Elle reçoit la forme, juge la privation, ordonne la puissance et travaille à l'accomplissement. Ainsi la limitation constitutive n'est pas le premier mal dont toute délivrance devrait nous affranchir. Elle est la condition ontologique sous laquelle un bien créé peut être donné. Le mal commence non lorsque la créature n'est pas tout, mais lorsque ce qu'elle est est privé de ce qui lui est dû ou lorsque sa volonté refuse l'ordre de son bien. La question suivante pourra dès lors examiner les puissances qui procèdent de cette nature finie. Il faudra demander si la créature peut posséder une causalité véritable sans devenir indépendante de Dieu, et comment une puissance limitée peut être pleinement cause d'un acte qui demeure reçu dans son être.

Quaestio XI : Une créature limitée peut-elle exercer une causalité véritable dans un effet que Dieu cause tout entier ?

Utrum creatura limitata veram causalitatem exercere possit in effectu qui totus a Deo causatur ?

La créature reçoit de Dieu son essence, son acte d'exister, ses puissances et leur conservation. Rien de positif en elle ne tombe hors de la causalité première. Une difficulté paraît alors inévitable : que peut-il rester à produire à la créature ? Si Dieu cause tout l'être de l'agent, tout l'être de son action et tout l'être de l'effet, l'activité créée ne semble pouvoir ajouter aucune réalité. Le feu paraît chauffer, le vivant engendrer, le médecin guérir et l'Homme décider ; mais leur efficacité pourrait n'être que l'apparence temporelle sous laquelle s'accomplit l'unique action de Dieu. L'image spontanée transforme les causalités en deux forces placées sur un même plan. Pour produire un effet, chacune devrait fournir une part de l'énergie requise : plus Dieu en donnerait, moins il resterait à la créature ; plus la créature agirait, plus la souveraineté divine devrait se retirer. La « part de Dieu » et la « part de l'Homme » seraient alors deux quantités complémentaires. Leur somme seule produirait l'acte total. Cette représentation engendre deux solutions contraires. La première protège la souveraineté divine en supprimant l'efficacité créée. Dieu seul produirait

réellement les effets ; les créatures seraient les signes, les circonstances ou les occasions régulières de son opération. Le feu ne brûlerait pas : Dieu créerait la combustion lorsque le feu rencontre le combustible. Le médecin ne guérirait pas : Dieu créerait la guérison à l'occasion du traitement. La volonté ne produirait pas son choix : Dieu créerait l'acte dans le sujet qui en aurait seulement l'expérience. La solution opposée protège les causes secondes en limitant la causalité divine. Dieu aurait créé l'univers, donné aux êtres leurs propriétés, puis leur aurait abandonné une région autonome de l'action. Une fois leur puissance constituée, il ne causerait plus leur opération actuelle. Le feu chaufferait par lui-même, la plante croîtrait par elle-même et la volonté choisirait dans un espace où Dieu ne serait plus cause. L'indépendance opérative deviendrait le prix de l'efficacité. Ces deux solutions supposent la même erreur : Dieu et la créature seraient deux agents appartenant au même ordre. Ou bien l'un remplacerait l'autre, ou bien ils partageraient l'effet. La transcendance de la Cause première disparaîtrait dans les deux cas. Dieu deviendrait soit l'unique agent placé à la place de toutes les créatures, soit le premier membre d'une série causale dont les membres suivants pourraient ensuite fonctionner sans lui. La doctrine catholique affirme au contraire que Dieu donne aux créatures non seulement d'exister, mais d'être véritablement causes. Sa puissance ne se manifeste pas seulement en produisant des effets immédiats ; elle se manifeste davantage en produisant des êtres capables de produire à leur tour. La causalité seconde n'est ni une enclave soustraite à Dieu ni un théâtre vide où Dieu agirait seul sous des noms créés. Elle est un bien réel que la Cause première fait être et exercer. Cette affirmation doit cependant éviter une formule trompeuse. Dire que Dieu donne à la créature « une part » de causalité pourrait suggérer qu'il détache une portion de sa puissance ou qu'il abandonne un secteur de l'effet. Or Dieu ne perd rien lorsqu'il fait agir une créature. Il ne se retire pas afin de lui ménager un espace. L'effet peut dépendre tout entier de Dieu comme Cause première et tout entier de la créature comme cause seconde, parce que ces deux causalités ne répondent pas à la même

question et ne se situent pas sur le même plan. Il faudra donc montrer comment une cause limitée peut produire réellement un effet sans fournir par elle-même l'acte d'être dont toute réalité dépend. Dieu cause l'agent, sa puissance, son application à l'acte et l'être de l'effet ; l'agent créé détermine réellement cet effet selon sa forme propre. Le feu produit la chaleur comme feu, le vivant engendre selon son espèce, l'intelligence comprend selon son mode, la volonté choisit depuis son principe intérieur. Rien de cette activité ne serait réel sans Dieu ; rien de cette activité n'est fictif parce qu'elle dépend de lui. Cette question donne la première formulation décisive de la « part de Dieu et de la part de l'Homme ». Elles ne sont pas deux morceaux d'un même acte, comme si l'on devait mesurer ce qui revient à chacun après division. Elles sont deux ordres asymétriques de causalité : Dieu fait que l'agent et son action soient ; la créature fait réellement que tel effet déterminé advienne selon sa nature et son acte.

Obiectiones

Obiectio I — La Cause première ne laisserait rien à produire

Il semble qu'une créature ne puisse exercer une causalité véritable dans un effet que Dieu cause tout entier. Une cause totale suffit à son effet. Si Dieu produit tout ce qu'il y a d'être dans l'effet, aucune réalité ne demeure à produire par une autre cause. Inversement, si la créature ajoute quelque chose que Dieu ne cause pas, la causalité divine n'est plus universelle. On ne peut répondre que Dieu produirait seulement la puissance tandis que la créature produirait l'acte. La puissance créée, tant qu'elle ne passe pas à l'acte, ne produit rien ; si son actualisation ne vient pas de Dieu, une réalité nouvelle échappe à la Cause première. Mais si Dieu cause également l'actualisation, l'opération créée paraît entièrement accomplie par lui. L'effet serait donc soit produit deux fois, soit réparti entre deux agents. Dans le premier cas, une cause serait superflue ; dans le second, aucune ne serait cause totale. Puisque Dieu est omnipotent et que sa causalité embrasse tout l'être, l'opération de la créature ne peut être qu'un nom donné

au mode visible de l'opération divine.

Obiectio II — Deux causes totales du même effet seraient contradictoires

De plus, un effet numériquement un ne peut procéder tout entier de deux causes efficientes. Deux architectes peuvent se partager la construction d'une maison, mais chacun produit alors une partie ou accomplit une fonction distincte. Deux hommes ne peuvent être chacun l'auteur intégral et exclusif du même acte sous le même rapport. Or la doctrine proposée affirme que l'effet est tout entier de Dieu et tout entier de la créature. Si le mot « tout entier » conserve son sens, chaque cause devrait expliquer sans reste la production de l'effet. La seconde deviendrait inutile dès que la première est posée. Et si chaque totalité est restreinte à un « rapport » différent, on ne parle plus de deux causes du même effet, mais de deux aspects conceptuels arbitrairement distingués. La distinction entre Cause première et cause seconde ne paraît donc être qu'un moyen verbal de maintenir des propositions incompatibles. Ou Dieu produit l'acte, ou la créature le produit ; l'attribuer intégralement aux deux revient à nier le principe de non-contradiction.

Obiectio III — La créature ne serait qu'une occasion

En outre, une puissance créée ne peut agir qu'autant que Dieu conserve son être, maintient sa forme, applique sa puissance à l'opération et produit l'être de l'effet. Mais ce qui ne peut rien accomplir sans qu'un autre produise toutes ces conditions ne semble pas être une cause véritable. Le feu serait seulement la condition régulièrement associée à la chaleur. Dieu pourrait créer la chaleur sans lui, empêcher le feu de chauffer ou produire un autre effet au même moment. La connexion ne posséderait donc aucune efficacité propre. Elle dépendrait entièrement du vouloir divin, comme le signe dépend de celui qui choisit de lui associer une signification. Il faudrait alors reconnaître franchement que les natures ne produisent rien. Elles indiquent seulement les circonstances dans lesquelles Dieu a coutume d'agir. La causalité créée ne serait qu'une

occasion ordonnée ; l'attribuer réellement aux créatures diminuerait la liberté divine de produire ou de ne pas produire l'effet.

Obiectio IIII — Plus Dieu agit, moins la créature agirait
Encore, deux agents contribuant au même résultat paraissent se partager l'efficacité. Lorsque plusieurs hommes soulèvent une charge, l'effort de chacun diminue l'effort requis des autres. Lorsque l'un accomplit toute la tâche, il ne reste rien à faire au second. Cette proportion semble appartenir à l'idée même de coopération. Si Dieu agit en toute opération créée, plus son concours est efficace, moins l'agent créé est déterminant. Une causalité divine infaillible devrait nécessairement fixer l'effet ; la créature ne ferait alors qu'exécuter le résultat déjà produit en profondeur. Pour sauver son initiative, il faudrait que Dieu réduise son action et laisse subsister une indétermination que la créature comblerait. La liberté humaine montrerait particulièrement cette concurrence. Si Dieu cause entièrement mon choix, je ne le cause pas ; si je le cause, quelque chose de l'acte échappe à Dieu. Plus on exalte la souveraineté divine, plus on diminue la responsabilité humaine. Il faut donc répartir l'action : à Dieu les conditions générales et à l'Homme la détermination ultime.

Obiectio V — Une cause dépendante ne serait qu'une cause apparente
Enfin, une cause véritable paraît devoir posséder par elle-même le principe de son action. Ce qui dépend d'un autre non seulement pour exister, mais pour exercer sa puissance, agit comme un instrument. La plume écrit, mais l'auteur seul produit véritablement le texte ; la scie coupe, mais l'artisan seul dirige l'opération. L'instrument ne possède aucune intention propre de l'effet. Or toute créature dépend de Dieu plus radicalement que l'instrument ne dépend de l'artisan. Elle reçoit de lui sa puissance, son mouvement, son objet et le succès de son action. Sa prétendue causalité propre ne peut donc dépasser celle d'un instrument universellement mû. La volonté humaine elle-même ne ferait pas exception. Si Dieu lui

donne jusqu'à son déterminement actuel, elle ne serait pas principe de ce déterminement. Une cause intégralement dépendante serait une cause apparente, de même qu'une marionnette semble marcher alors que son mouvement appartient à celui qui tire les fils.

Sed contra est quod dicitur

Dans le récit de la création, Dieu commande : « Que la terre produise l'herbe » ; puis le texte ajoute : « La terre produisit l'herbe, la plante qui porte sa semence, selon son espèce, et l'arbre qui donne, selon son espèce, le fruit qui porte sa semence »290. La parole divine n'exclut donc pas l'action attribuée à la terre : Dieu crée et ordonne un monde auquel il donne de produire selon les natures instituées. AELF Saint Paul écrit : « Moi, j'ai planté, Apollos a arrosé ; mais c'est Dieu qui donnait la croissance. » Celui qui plante et celui qui arrose reçoivent néanmoins « leur propre salaire suivant la peine » qu'ils se sont donnée, et l'Apôtre conclut : « Nous sommes des collaborateurs de Dieu »291. Paul ne répartit pas un effet en trois portions : il affirme l'action réelle des ministres et la primauté de Dieu qui donne la fécondité. AELF Saint Thomas enseigne que Dieu gouverne les réalités inférieures par des causes intermédiaires, non par indigence de puissance, mais « en raison de l'abondance de sa bonté, afin de communiquer aux créatures elles-mêmes la dignité de la causalité »292. La providence immédiate de Dieu ne supprime pas les causes secondes, qui exécutent réellement l'ordre qu'il conçoit. Il refuse expressément l'opinion selon laquelle aucune puissance créée n'agirait et Dieu seul produirait immédiatement tous les effets — comme si le feu ne chauffait pas, mais Dieu dans le feu. Une telle doctrine supprimerait l'ordre des causes et manifesterait non la puissance, mais l'impuissance du Créateur, puisque la puissance d'un agent se montre aussi en donnant à son effet une puissance d'agir293. Le même acte

290 Gn 1, 11-12, traduction liturgique AELF.

291 1 Co 3, 5-9, traduction liturgique AELF.

292 Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, Ia, q. 22, a. 3, resp.

293 Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, Ia, q. 105, a. 5, resp.

peut procéder du premier Agent et de l'agent second, quoiqu'il ne puisse procéder de deux agents appartenant au même ordre294. Le Catéchisme de l'Église catholique recueille cette doctrine : Dieu donne à ses créatures « la dignité d'agir par elles-mêmes, d'être causes et principes les unes des autres » ; aux hommes, il donne d'être des « causes intelligentes et libres » et des collaborateurs de sa Providence. Dieu, Cause première, agit « dans et par les causes secondes » ; loin de diminuer leur dignité, cette dépendance la fonde295. Maïmonide rappelle que l'Écriture attribue à Dieu des événements qui adviennent par la nature, par la volonté animale, par le libre choix humain ou par le hasard, parce que ces médiations remontent ultimement à la Cause première296. Cette attribution ne demande pas nécessairement de supprimer la différence des causes prochaines ; elle enseigne que leur ordre et leur efficacité ne sont jamais séparés de Dieu. La confrontation avec al-Ġazālī exige davantage de réserve. La dix-septième discussion du Tahāfut al-falāsifa refuse que la connexion observée entre ce que l'on nomme cause et effet possède en elle-même une nécessité indépendante du décret divin. Dans sa première explication du feu et du coton, Dieu crée directement la combustion lors de leur rencontre, et le feu inanimé n'agit pas véritablement : cette formulation est occasionnaliste au sens propre. Mais la même discussion envisage aussi une seconde explication où les créatures possèdent des natures et des dispositions dont les effets demeurent contingents au vouloir divin ; l'interprétation globale d'al-Ġazālī reste pour cette raison discutée. La réponse thomiste se distingue en tout cas de l'occasionnalisme strict : Dieu ne crée pas seulement l'effet auprès de la créature ; il crée une créature qui produit réellement l'effet.

Respondeo dicendum quod

Je réponds qu'une créature limitée peut exercer une causalité

294 *Ibid.*, ad 2.

295 *Catéchisme de l'Église catholique*, §§ 306-308.

296 Moïse Maïmonide, *Guide des égarés*, II, 48, trad. angl. Shlomo Pines, Chicago, University of Chicago Press, 1963, pp. 409-410.

véritable dans un effet que Dieu cause tout entier. Dieu et la créature ne produisent pas l'effet sous le même rapport ni comme deux agents coordonnés. Dieu cause l'être de l'agent, sa puissance, sa conservation, son application à l'acte et tout ce que l'effet possède de réalité ; la créature produit réellement cet effet selon la détermination de sa forme et de sa puissance propres. Le même effet est ainsi tout entier de Dieu comme Cause première et tout entier de la créature comme cause seconde. La dépendance totale de la seconde n'abolit pas son efficacité : elle est la condition en vertu de laquelle cette efficacité existe et s'exerce. Il faut premièrement distinguer la cause de l'être et la cause d'une détermination de l'être. Une cause créée agit toujours à partir d'un réel qu'elle présuppose. Le feu ne donne pas à la matière combustible d'exister absolument ; il produit une transformation selon sa puissance thermique. Le médecin ne donne pas au malade son acte d'être ni toutes les puissances de son organisme ; il pose des actes ordonnés à la guérison. Les parents n'instituent ni la nature humaine ni les lois de la génération ; ils engendrent réellement un enfant selon une puissance reçue. Dieu ne se situe pas au commencement de cette série comme un agent plus puissant qui accomplirait la première transformation. Il cause l'être même de l'agent, du patient, de leur relation et de l'opération. Sa causalité atteint ce que toute cause créée présuppose lorsqu'elle agit. C'est pourquoi elle ne concurrence aucune cause particulière : elle ne produit pas à sa place la même détermination selon le même mode. Cette différence ne doit pas être transformée en séparation. Dieu ne causerait pas seulement un niveau abstrait appelé « existence », tandis que la créature produirait seule les réalités concrètes. L'acte d'être n'est pas une couche située sous les propriétés visibles ; il est l'actualité la plus intime de tout ce qui existe dans l'agent, l'action et l'effet. Dieu atteint donc la totalité concrète de l'événement en tant qu'elle possède de l'être. La créature atteint cette même totalité selon une détermination propre. Le feu ne produit pas une fraction de la chaleur : il chauffe tout le corps selon les conditions de son action. Le sculpteur ne produit pas seulement une partie abstraite de la statue : il

donne réellement à la matière telle figure. L'intelligence ne produit pas une portion de son jugement : elle compose réellement les termes et affirme la proposition. La volonté ne fournit pas un fragment de la décision : elle se détermine réellement à l'acte. La causalité première et la causalité seconde ne se distinguent donc pas comme l'universel et le particulier partageraient matériellement l'effet. Elles se distinguent selon la profondeur et le mode de dépendance. Dieu cause que l'action existe comme action de cet agent ; l'agent cause que, par cette action, tel effet advienne selon sa forme. Il faut deuxièmement distinguer une série de causes coordonnées et une série de causes essentiellement ordonnées. Des ouvriers placés sur le même plan peuvent se répartir une charge : l'un porte une moitié du poids, l'autre l'autre moitié. Leur contribution est additive. Si l'un augmente son effort, l'autre peut diminuer le sien. Ils appartiennent au même ordre causal et leur puissance se mesure sur une même échelle. La Cause première et les causes secondes ne forment pas une telle addition. La cause seconde ne reçoit pas une tâche laissée inachevée par Dieu. Elle reçoit d'être, de pouvoir et d'agir. L'activité divine ne remplit pas la moitié invisible de l'acte ; elle cause l'agent tout entier dans l'exercice même de sa puissance. L'exemple de l'auteur et de la plume peut éclairer cette subordination, mais il demeure insuffisant. Une même phrase est entièrement écrite par l'auteur et entièrement tracée par la plume sous des rapports différents. Pourtant la plume ne possède ni forme intentionnelle propre ni connaissance de l'effet. Une cause naturelle ou une volonté est plus qu'un instrument extérieur : elle possède en elle une forme, une puissance et, dans l'agent intellectuel, la connaissance de la fin. Dieu donne précisément à la cause seconde cette intériorité. Il ne faut donc pas réduire toute causalité seconde à l'instrumentalité stricte. Le marteau ne construit pas la maison comme l'architecte, et la plume n'est pas l'auteur du texte. Mais le feu est véritablement principe de la chaleur, le vivant de sa génération et l'Homme de son acte volontaire. Leur subordination à Dieu est plus radicale que celle de l'instrument à l'artisan quant à la dépendance ; elle est aussi plus féconde,

car Dieu leur donne une puissance propre que l'instrument artificiel ne possède pas toujours selon la forme de l'effet. L'action divine ne traverse pas la créature comme une force étrangère traverserait un canal passif. Elle fait que la créature agisse depuis son principe intérieur. Dieu ne produit pas seulement l'effet par l'agent ; il produit un agent qui produit l'effet selon son mode. La différence paraît mince dans les mots ; elle est métaphysiquement décisive. Il faut troisièmement distinguer la donation de la puissance et son exercice. Une puissance créée ne suffit pas à expliquer par elle-même son passage actuel à l'opération. La forme du feu lui donne de pouvoir chauffer ; encore faut-il qu'il existe actuellement, rencontre un patient disposé et se trouve dans les conditions requises. L'intelligence possède la puissance de connaître ; encore faut-il qu'un objet lui soit présenté et qu'elle exerce actuellement son acte. Dieu n'est pas seulement la cause passée qui aurait donné une puissance ensuite autonome. Il conserve l'agent et sa faculté, lui donne d'être actuellement en relation avec ses conditions et cause l'actualité de l'opération. Saint Thomas dit que Dieu donne les formes, les maintient dans l'être et « les applique à agir » — applicat eas ad agendum297. Cette application ne signifie pas que la créature serait inerte avant chaque impulsion, comme un outil posé sur une table. Une nature créée comporte des inclinations et des opérations propres. Mais l'actualité présente de cette nature et de son exercice demeure reçue. Une puissance créée ne devient jamais cause première de son propre passage à l'acte sous tous les rapports. Le concours divin ne doit pourtant pas être imaginé comme une action juxtaposée à l'action créée. Dieu ne pousse pas secrètement le feu pendant que le feu pousse la matière. Il cause l'action du feu comme action réelle du feu. Dans l'acte volontaire, il ne place pas à côté du vouloir humain un vouloir parallèle ; il cause que la volonté existe et se meuve volontairement. Cette doctrine n'épuise pas les controverses théologiques sur le mode précis de la motion divine. Les écoles catholiques ont formulé différemment la

297 Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, Ia, q. 105, a. 5, resp. et ad 3.

relation entre le concours, la motion, la grâce et la détermination libre. La proposition présente est antérieure à ces différends : aucune solution catholique ne peut faire de l'acte créé une réalité incréée ni supprimer l'authenticité de la causalité seconde et de la responsabilité. Il faut quatrièmement déterminer ce que signifie agir « selon sa forme propre ». Toute cause créée produit un effet proportionné à ce qu'elle est. Le feu chauffe parce qu'il possède telle qualité active ; la semence développe un vivant de telle espèce ; l'œil voit selon sa structure ; l'intelligence abstrait et juge selon son mode immatériel ; la volonté tend vers le bien connu. La forme n'est pas ici une étiquette ajoutée après coup à une succession d'événements. Elle est le principe intrinsèque par lequel la puissance est déterminée à un ordre d'effets. Une cause agit de telle manière parce qu'elle est telle nature. Supprimer cette efficacité reviendrait à rendre vaines les formes et les puissances que l'on continue verbalement à attribuer aux choses. Saint Thomas emploie un argument téléologique : l'opération est l'acte second et la fin prochaine de la chose créée. La forme, qui constitue l'acte premier, est ordonnée à l'opération. Si aucune créature n'exerçait sa puissance propre, les formes opératives seraient inutiles et le monde créé serait privé de sa perfection dynamique. L'univers ne serait plus composé de natures, mais de configurations sans efficacité. Le feu posséderait une forme qui ne chauffe pas, l'œil une faculté qui ne voit pas et la volonté une puissance qui ne veut pas. Dieu aurait produit l'apparence d'agents tout en refusant à ces agents l'acte vers lequel leur nature est ordonnée. L'occasionnalisme strict veut honorer la toute-puissance en attribuant directement tout effet à Dieu. Thomas juge qu'il l'affaiblit conceptuellement. Une puissance capable de produire seulement des réalités passives manifeste moins de perfection qu'une puissance capable de produire de véritables causes. Dieu ne montre pas sa grandeur en entourant son action de simulacres ; il la manifeste en donnant aux effets la dignité de communiquer à leur tour une perfection. La causalité créée est donc une ressemblance de la causalité divine, non une concurrence. La créature participe non

seulement à l'être et à la bonté, mais aussi, selon son mode, à la fécondité causale. Elle reçoit un bien et peut devenir principe de ce même bien sous une forme finie : le vivant communique la vie, le maître le savoir, le juste un ordre de justice, l'ami un bien à son ami. Cette communication demeure entièrement dépendante. Le maître ne crée pas l'intelligence de l'élève ; il enseigne par des signes et des actes qui permettent à l'intelligence de former elle-même son jugement. Le médecin ne produit pas la nature du vivant ; il aide les puissances naturelles à restaurer leur ordre. Le législateur ne crée pas la personne ; il institue des règles qui peuvent favoriser ou blesser son bien. Il faut cinquièmement montrer comment le même effet peut être tout entier de deux causes. L'objection serait invincible si les deux agents étaient posés comme causes premières ou comme agents coordonnés sous le même rapport. Deux causes totales et exclusives du même ordre s'excluent. Mais l'unité de l'effet n'interdit pas la pluralité ordonnée des causalités. Un être vivant peut être considéré sous plusieurs causes : la matière dont il est composé, la forme qui le constitue, l'agent qui l'engendre et la fin vers laquelle il agit. Chacune explique l'effet tout entier selon son genre de causalité. La forme n'est pas cause d'une moitié du vivant et la matière de l'autre ; le vivant entier dépend des deux sous des rapports différents. Dans l'ordre efficient lui-même, plusieurs causes peuvent être subordonnées. L'action d'une administration peut être tout entière attribuée à l'autorité qui la décide et tout entière aux agents qui l'exécutent, sans que l'autorité accomplisse matériellement chaque geste. Mais cette analogie demeure lointaine : une autorité créée ignore souvent les détails, dépend de ses agents et ne cause ni leur être ni leur puissance. Dieu connaît et cause la totalité sans rendre les médiations inutiles. Son ordre providentiel comprend les causes secondes comme causes. Ce qu'il veut accomplir par elles, il ne le produit pas en dépit de leur action, mais en leur donnant d'agir. Leur causalité appartient au contenu même de sa volonté. Il est ainsi faux de raisonner : « Dieu a produit la guérison, donc le médecin ne l'a pas produite. » Dieu a pu vouloir la guérison par le diagnostic, le médicament, la

discipline du patient et les puissances de son organisme. Supprimer ces médiations modifierait l'effet concret voulu. La guérison par le médecin n'est pas simplement la même guérison à laquelle on ajouterait après coup une circonstance humaine. De même, « Dieu donne la croissance » ne rend pas la plantation et l'arrosage superflus. Le texte paulinien distingue les actes et leur fécondité sans les séparer. Paul plante réellement ; Apollos arrose réellement ; Dieu cause l'existence, la puissance et le fruit de tout l'ordre. Le salaire dû au travail montre que l'action ministérielle n'est pas illusoire, tandis que la croissance reçue interdit à l'ouvrier de s'attribuer la source du fruit. La Genèse emploie une grammaire analogue. Dieu dit que la terre produise ; la terre produit. L'action de la terre n'est pas une rivale de la parole créatrice, mais l'effet voulu par elle. Dieu manifeste sa fécondité en faisant exister une terre féconde. Il faut sixièmement préciser la causalité divine de l'être. L'expression « Dieu donne l'être » pourrait être comprise de manière minimale : Dieu ferait seulement que l'effet existe, tandis que tout ce qu'il est viendrait de la créature. Mais l'acte d'être actualise toute la détermination réelle de l'effet. Dieu cause donc l'effet avec sa nature et ses propriétés, sans supprimer la cause créée par laquelle cette nature est produite dans l'ordre prochain. Lorsqu'un homme engendre un homme, les parents sont vraies causes de la génération selon la nature humaine. Ils ne sont pas causes premières de l'âme spirituelle ni de l'acte d'être du composé sous tous ses rapports. Dieu est Cause universelle de tout ce qui existe dans l'enfant ; les parents sont causes réelles de cet enfant selon l'ordre de la génération corporelle. La dépendance de leur fécondité ne rend pas la filiation fictive. Lorsqu'un artisan produit une œuvre, Dieu cause tout l'être positif de l'artisan, de la matière, de l'intelligence, du mouvement et de l'objet fabriqué. L'artisan demeure pourtant véritable auteur de la forme artificielle qu'il conçoit et impose. Il serait absurde de soutenir que Dieu seul a peint le tableau parce que rien de réel n'échappe à sa causalité ; il serait également absurde de soutenir que le peintre a produit une réalité absolument indépendante de Dieu. L'action humaine possède une

nouveauté véritable. L'Homme ne crée pas de rien, mais il fait exister des ordres qui n'existeraient pas sans son intervention : une maison, une loi, une phrase, un remède, une promesse, une injustice ou une œuvre de miséricorde. Dieu cause l'être de ces actes ; l'Homme en cause la détermination intentionnelle et morale selon sa connaissance et sa volonté. Cette nouveauté ne surprend pas Dieu et n'ajoute pas au monde un être soustrait à sa puissance. Elle est nouvelle dans l'ordre temporel et créée ; elle appartient éternellement à la science et à la providence divines. La causalité secondaire ne requiert pas que Dieu découvre l'acte après son auteur humain. Il faut septièmement distinguer causalité et nécessité. Une cause seconde véritable n'a pas besoin de nécessiter absolument son effet. La causalité n'est pas synonyme d'une implication logique selon laquelle la cause posée rendrait contradictoire toute absence de l'effet. Les conditions, les dispositions du patient, les interactions avec d'autres causes et l'ordre providentiel peuvent empêcher ou modifier l'action. Le feu possède une puissance réelle de chauffer ; il ne chauffe pas tout objet en toute circonstance. Un combustible humide, un milieu privé d'oxygène ou une intervention extérieure peut empêcher la combustion. Cette contingence ne prouve pas que le feu ne possède aucune efficacité. Elle montre que sa causalité est limitée, conditionnée et située dans un réseau de causes. Al-Ġazālī a raison contre un nécessitarisme qui transformerait les connexions créées en liens indépendants de Dieu. L'observation de deux événements ne suffit pas, par elle-même, à établir une nécessité métaphysique absolue. Dieu demeure libre à l'égard de l'ordre naturel qu'il institue et peut produire des effets hors du cours habituel. La réponse thomiste refuse cependant le passage de la non-nécessité absolue à l'absence de causalité. Que Dieu puisse empêcher le feu de brûler ne signifie pas que le feu ne brûle jamais. Que la puissance de la créature soit reçue et limitée ne la transforme pas en simple occasion. Un roi peut empêcher l'action d'un fonctionnaire sans que toutes les actions de celui-ci soient fictives ; l'analogie est encore imparfaite, car Dieu cause plus intimement l'agent. Mais elle montre qu'une puissance

subordonnée peut être réelle sans être souveraine ni infaillible sous toutes conditions. Le miracle ne requiert pas davantage que la nature soit habituellement inefficace. Il suppose au contraire un ordre de puissances créées relativement stable, hors duquel Dieu produit certains effets par une causalité supérieure. Si le feu ne possédait aucune inclination propre à brûler, l'absence de combustion ne dépasserait aucun ordre naturel et ne pourrait être reconnue comme signe. La stabilité des causes secondes rend le monde intelligible et habitable. L'Homme peut semer en attendant une récolte, soigner selon une science, construire selon des propriétés et assumer les conséquences probables de ses actes. Cette régularité dépend de la fidélité de Dieu ; elle n'est ni une indépendance de la nature ni une succession arbitraire de miracles invisibles. Il faut huitièmement distinguer le langage scripturaire de la causalité exclusive. Maïmonide montre que l'Écriture rapporte souvent à Dieu ce qui advient par les médiations naturelles ou volontaires. Cette attribution enseigne la primauté divine et le gouvernement universel. Elle n'oblige pas toujours à nier la causalité de ce que le récit ne mentionne pas. Dire que Dieu nourrit les vivants ne nie pas que ceux-ci assimilent des aliments ; dire qu'il guérit ne nie pas l'action du médecin ; dire qu'il délivre un peuple ne nie pas l'action des hommes qui résistent à l'oppression. L'omission de la cause seconde peut rappeler que celle-ci ne possède aucune autonomie absolue. Le Catéchisme adopte explicitement cette règle : l'Écriture attribue fréquemment les actions à Dieu sans mentionner les causes secondes, non par naïveté préscientifique, mais pour enseigner sa seigneurie. Elle affirme simultanément que les créatures sont de vraies causes et que Dieu agit en elles et par elles298. Cette double attribution protège la foi contre deux réductions. La première enferme Dieu dans les lacunes de l'explication naturelle : on ne lui attribuerait que ce dont la cause créée demeure inconnue. La seconde enferme les causes naturelles dans une autosuffisance : une fois le mécanisme connu, Dieu n'aurait plus rien à causer. Une explication

298 *Catéchisme de l'Église catholique*, §§ 304 et 306-308.

scientifique peut être complète dans son ordre et l'effet demeurer entièrement dépendant de Dieu. Connaître les réactions chimiques de la combustion ne remplace pas la cause de l'être des réactifs, de leurs propriétés et de leur opération. Réciproquement, invoquer la causalité divine ne fournit aucun renseignement chimique supplémentaire. Dieu n'est donc pas une force indétectable ajoutée à la liste des forces physiques. Une force agit dans l'univers selon une mesure, un champ et des conditions ; Dieu cause l'existence de tout cet ordre. Le chercher comme une variable supplémentaire serait se tromper de genre de causalité. Cette distinction ne protège pas seulement les sciences naturelles. Elle garantit l'autonomie relative des sciences humaines. Une décision peut être étudiée selon sa psychologie, son histoire, ses motifs et ses conditions sociales sans que l'action divine soit exclue. La théologie ne remplace ni l'enquête historique ni le jugement moral. Il faut neuvièmement considérer la volonté. Elle est une cause seconde d'un mode particulier : elle connaît la fin sous la raison du bien et se détermine à des actes qui ne suivent pas toujours nécessairement d'une disposition naturelle particulière. Son action procède d'un principe intérieur et lui est imputable. Dieu donne la puissance de vouloir et la maintient dans son exercice. Saint Thomas précise que le fait d'être mû par un autre n'exclut pas de se mouvoir depuis soi lorsque cet autre donne précisément le principe intérieur du mouvement. Dieu ne contraint pas la volonté en la mouvant, parce qu'il lui donne son inclination et cause son acte selon le mode volontaire[299]. Une contrainte déplace le sujet contre son inclination : une force extérieure saisit le corps ou une menace violente réduit le champ du consentement. La motion divine n'est pas extérieure de cette manière. Dieu est plus intime à la puissance que la puissance ne l'est à elle-même comme Cause de son être ; il ne lui substitue pas une inclination étrangère. Cette intériorité ne signifie pas que Dieu soit une partie de l'âme ou le sujet réel de son choix. La volonté appartient à la personne créée. C'est elle qui délibère, consent, commande et agit. Dieu

[299] Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, Ia, q. 105, a. 4, resp. et ad 1-3.

cause que cette volonté produise son acte ; il ne devient pas le suppôt auquel l'acte est moralement attribué. La distinction est particulièrement nécessaire pour le mal. Dans un acte peccamineux, tout ce qui possède une réalité positive — puissance, mouvement, objet partiel, efficacité physique — dépend de Dieu. Le défaut de rectitude, par lequel la volonté manque l'ordre dû, procède de la cause seconde défaillante. Dieu cause l'acte en tant qu'il est ; il ne cause pas la privation qui le rend mauvais. Cette analyse serait impossible si la créature n'était qu'une occasion. Si Dieu seul produisait immédiatement toute la détermination de l'acte, il deviendrait difficile de rapporter la défaillance à la volonté créée autrement que comme un lieu passif. La responsabilité suppose que l'agent créé possède une véritable causalité. La causalité première ne dilue donc pas l'imputabilité ; elle en fonde la possibilité ontologique. Sans Dieu, il n'y aurait ni sujet, ni puissance, ni acte. Mais la malice n'est pas imputée à Dieu, parce qu'elle ne constitue aucune perfection positive causée par lui et parce qu'elle procède du défaut de la règle dans l'opération seconde. Il faudra examiner ultérieurement le mode précis selon lequel la grâce meut la volonté sans la violenter. La présente question établit le principe général : une causalité reçue peut être authentiquement intérieure et responsable. Recevoir la puissance et l'acte d'agir ne signifie pas que l'acte ne soit pas mien ; cela signifie que mon action ne possède pas l'aséité. Il faut dixièmement répondre à l'idée selon laquelle toute dépendance réduirait l'agent à un instrument. Un instrument agit par une forme qui ne suffit pas à expliquer l'effet total : la scie coupe par son tranchant, mais la forme de la maison vient de l'intelligence de l'artisan. L'instrument est appliqué à une fin qu'il ne connaît pas. La cause naturelle possède une forme intrinsèque qui détermine son effet. Elle n'a pas conscience de la fin, mais son opération procède réellement de sa nature. La cause intellectuelle possède en outre la représentation de la fin et peut ordonner les moyens. Elle est donc principe de l'acte sous un mode que l'instrument inerte ne possède pas. La dépendance envers Dieu n'efface pas ces différences. Dieu ne traite pas l'Homme

comme l'Homme traite un marteau. Il lui donne une intelligence capable de connaître les raisons de l'action, une volonté capable de consentir et un jugement pratique capable de commander. La causalité divine produit précisément la profondeur personnelle qui interdit l'assimilation à l'instrument inerte. L'Homme peut certes se mettre volontairement au service d'une fin et devenir instrument au sens analogique d'une œuvre supérieure. L'artiste parle de son instrument, le prophète se reçoit comme serviteur de la parole, l'apôtre comme collaborateur. Mais cette instrumentalité peut inclure la connaissance, le consentement et la coopération libre ; elle ne supprime pas la causalité propre. Dans l'ordre de la grâce, être instrument de Dieu n'implique donc pas être passif comme une pierre. La grâce peut rendre l'agent plus lucide, plus volontaire et plus actif. L'union à la Cause première augmente la capacité créée d'agir selon son mode au lieu de l'absorber. Cette vérité permet de renverser la proportion imaginée par la quatrième objection. Entre causes coordonnées, plus l'une accomplit la tâche, moins il reste aux autres. Entre Dieu et la créature, plus Dieu donne à une cause d'être parfaite, plus elle peut agir. Sa causalité n'occupe pas l'espace causal de la créature ; elle le constitue. Plus Dieu cause l'intelligence comme intelligence, plus elle comprend ; plus il cause la volonté comme volonté, plus elle veut ; plus il donne la grâce, plus la personne peut accomplir volontairement le bien. Une action divine qui rendrait l'agent moins conforme à sa nature serait imparfaite dans son effet, non plus puissante. Cette proposition ne signifie pas que toute motion divine augmente immédiatement les capacités observables ou que la grâce produise sans coopération une activité extérieure mesurable. Elle affirme le principe : la causalité première est capable de causer une causalité seconde précisément comme causalité. Elle n'est pas condamnée à produire un patient là où elle veut produire un agent. On peut alors formuler une loi de non-concurrence. Lorsque deux causes finies poursuivent le même effet avec une puissance limitée, elles peuvent se concurrencer, se gêner ou se partager l'action. Dieu n'est pas une cause finie ajoutée à cette série. Il donne l'être et la

puissance à chacune, ainsi que l'ordre dans lequel elles interagissent. Il n'en résulte pas que les créatures ne se concurrencent jamais entre elles. Un homme peut empêcher l'action d'un autre, une institution confisquer son initiative, une violence réduire son pouvoir. La non-concurrence concerne la Cause première et la causalité créée, non toutes les relations entre causes secondes. Cette précision possède une portée politique. On ne peut justifier une domination humaine en la comparant directement à la causalité divine. Dieu cause la personne en lui donnant d'être et d'agir ; l'oppresseur réduit au contraire sa causalité pour l'utiliser. Plus Dieu agit comme Créateur, plus la créature existe comme cause ; plus le tyran agit comme tyran, moins il permet au sujet d'agir comme personne. Une autorité juste doit imiter analogiquement la libéralité de la Cause première en favorisant les causalités qu'elle gouverne. Le maître enseigne pour que l'élève comprenne lui-même ; le parent éduque pour que l'enfant devienne capable de se conduire ; le gouvernant ordonne le bien commun pour que les citoyens puissent agir. Une autorité qui rend durablement ses sujets incapables de toute initiative contredit sa fin. Cette imitation reste infiniment distante. L'autorité humaine ne donne ni l'être ni la puissance fondamentale ; elle rencontre des personnes qui la précèdent en dignité. Elle ne peut donc réclamer la souveraineté de Dieu. Mais la structure de la causalité seconde lui donne une mesure : gouverner n'est pas absorber l'action, mais ordonner des agents véritables à un bien commun. Il faut onzièmement distinguer l'efficacité et l'indépendance. Une cause est efficace lorsqu'elle produit réellement un effet ; elle est indépendante absolument si elle ne reçoit ni son être ni sa puissance d'un autre. La première perfection peut appartenir à la créature ; la seconde appartient à Dieu seul. L'objection identifie implicitement les deux. Elle suppose qu'une action ne serait vraiment mienne que si je produisais moi-même tout ce qui me permet d'agir. Mais je ne me donne ni mon intelligence, ni mon corps, ni mon langage, ni l'existence des objets, ni la plupart des conditions de mon acte. Mon action peut pourtant être réellement mienne parce qu'elle procède de mes

puissances et de mon jugement. Même dans l'ordre créé, recevoir n'abolit pas l'appropriation. L'élève reçoit une vérité du maître, mais c'est son intelligence qui la comprend ; le musicien reçoit un instrument et une tradition, mais c'est lui qui joue ; le citoyen reçoit une langue, des lois et une histoire, mais il pose des actes qui lui sont imputables. La dépendance envers Dieu est plus radicale que toutes ces réceptions. Elle ne rend pas l'appropriation moindre, parce que Dieu donne précisément au sujet d'être le principe auquel l'acte appartient. La causalité divine ne possède pas l'action à la place de la personne ; elle fait être une action véritablement personnelle. L'indépendance absolue ne serait donc pas une perfection ajoutée à la causalité créée. Elle la détruirait comme créée. Un acte humain dont aucune réalité ne dépendrait de Dieu serait un acte incréé, possédant en lui-même la raison de son existence. Sauver la liberté par cette enclave reviendrait à diviniser chaque choix. Il faut douzièmement considérer la fécondité du bien. Une créature ne manifeste pas pleinement sa perfection en demeurant fermée sur ce qu'elle reçoit. L'être vivant se développe et engendre ; l'intelligence communique le vrai ; la volonté bonne produit des actes et construit des relations. La causalité est une forme de communication de la perfection. Dieu donne aux créatures cette dignité parce que sa bonté n'est pas jalouse. Il ne conserve pas pour lui seul le nom de cause en entourant son action de réalités stériles. Il fait exister des principes capables d'influencer réellement d'autres êtres. Cette fécondité explique la hiérarchie des médiations. Certaines causes produisent seulement une modification accidentelle ; d'autres engendrent un vivant ; l'intelligence forme un savoir ; la volonté produit un ordre moral ; la grâce rend possible une coopération surnaturelle. Toutes participent diversement à la causalité sans devenir causes de l'être comme tel. La dignité de la causalité créée ne réside donc pas dans une réduction de la part divine. Elle réside dans le don même de Dieu. La créature n'est pas plus cause là où Dieu serait moins présent ; elle est cause parce que Dieu lui est présent comme Cause de son être et de son action. Il faut treizièmement distinguer le succès de l'action et sa qualification morale. Une

cause créée peut poser un acte véritable sans maîtriser entièrement son effet. Le cultivateur sème sans pouvoir commander la pluie ; le médecin soigne sans garantir la guérison ; le juge prononce une sentence sans maîtriser toutes ses conséquences. Cette limite ne rend pas leur action irréelle. Elle montre que les causes secondes s'inscrivent dans un ordre plus vaste et interagissent avec d'autres causes. Dieu seul embrasse la totalité de l'ordre et conduit infailliblement la providence à son terme. La responsabilité humaine ne s'étend donc pas à tout ce qui arrive à la suite de l'acte, mais à ce que l'agent a voulu, choisi, prévu ou devait raisonnablement prévoir. Dieu peut ordonner des conséquences qui dépassent l'intention créée sans transformer l'Homme en cause de ce qu'il n'a pas voulu sous ce rapport. Joseph peut dire à ses frères que Dieu a ordonné au salut ce qu'ils avaient voulu comme mal. Leur action est réelle et coupable ; l'action providentielle est réelle et bonne. Il ne s'agit pas de deux interprétations subjectives du même acte, mais de deux causalités et de deux intentions ordonnées différemment à travers un même événement matériel. La Passion du Christ donnera l'exemple suprême : les acteurs humains produisent réellement l'injustice selon leur malice ; Dieu ordonne librement l'offrande du Fils au salut. La cause première ne transforme pas la trahison en vertu ni l'innocence divine en impuissance. Elle domine assez l'ordre causal pour tirer le bien du mal sans causer le mal comme mal. Il faut quatorzièmement revenir au principe de totalité. L'expression « tout entier de Dieu et tout entier de la créature » ne signifie pas symétrie. Dieu peut causer l'effet sans cette cause particulière, parce qu'il possède éminemment la puissance de toutes les causes secondes. La cause créée ne peut produire aucun effet positif sans Dieu. L'asymétrie est absolue. Dieu ne dépend pas de l'agent qu'il emploie ; il choisit librement de conférer une dignité causale et de gouverner certains effets par cette médiation. La créature dépend de Dieu pour être, pouvoir, agir et atteindre sa fin. Cependant, dans l'ordre effectivement voulu, la médiation n'est pas fictive. Si Dieu veut que cet effet advienne par cette cause, la cause seconde appartient réellement à l'explication de l'effet. Dire

que Dieu aurait pu le produire autrement ne supprime pas la causalité par laquelle il le produit actuellement. Un auteur aurait pu écrire sa phrase avec une autre plume ou la dicter ; la plume utilisée demeure réellement cause instrumentale du tracé. Dieu aurait pu nourrir directement un homme ; le pain demeure réellement cause de sa nutrition dans l'ordre naturel institué. Il aurait pu enseigner sans maître humain ; le maître demeure cause réelle de l'apprentissage. La possibilité divine de suppléer une cause créée ne la transforme pas en occasion. Une cause seconde ne se définit pas par son indispensabilité absolue à Dieu, mais par l'efficacité qu'elle possède dans l'ordre où elle est instituée. Aucune créature n'est nécessaire à la puissance divine ; beaucoup sont réellement nécessaires conditionnellement à l'accomplissement de l'ordre voulu avec leurs médiations. Il faut enfin ordonner les propositions acquises. Dieu est Cause première parce que tout être créé dépend de lui dans son existence, sa puissance et son opération. Cette primauté n'est pas seulement temporelle : elle est actuelle et ontologique. La créature est cause seconde parce qu'elle possède une forme et une puissance intrinsèques par lesquelles elle produit réellement un effet déterminé. « Seconde » ne signifie pas fictive ou négligeable ; le terme exprime sa dépendance et son ordre. L'effet est tout entier de Dieu parce que rien de sa réalité positive ne peut être soustrait à la Cause universelle. Il est tout entier de la créature parce que la créature produit réellement cet effet selon son mode propre, sans que son action soit remplacée. Ces deux totalités ne s'additionnent pas. Elles ne valent ni cinquante pour cent et cinquante pour cent, ni cent pour cent et cent pour cent selon deux agents symétriques. La première enveloppe, fonde et actualise la seconde sans l'absorber ; la seconde exerce dans cet ordre une efficacité créée véritable. Plus Dieu donne parfaitement la causalité, plus l'effet est capable d'agir. Sa puissance se manifeste dans la puissance reçue de la créature. La causalité seconde ne constitue donc pas une limite opposée à l'omnipotence ; elle est l'une de ses œuvres. La part de Dieu n'est pas ce qui reste lorsque la créature a fait ce qu'elle pouvait. La part de la créature n'est pas ce qui reste lorsque

Dieu s'est retiré. Dieu cause tout l'être de l'acte ; la créature accomplit réellement l'acte comme sujet et principe prochain. Deux ordres, non deux morceaux.

Ad obiectiones

Ad primum dicendum quod : la causalité première ne laisse pas hors d'elle une réalité que la cause seconde devrait produire indépendamment. Elle produit aussi l'efficacité de cette cause seconde. Dieu cause que l'agent existe, possède sa puissance et l'exerce actuellement ; l'agent produit réellement l'effet selon sa forme. L'action créée n'ajoute donc rien qui échappe à Dieu, mais elle n'est pas superflue, puisqu'elle appartient au mode selon lequel Dieu veut que l'effet advienne. Une cause première qui ne pourrait donner à son effet d'agir serait moins puissante, non plus souveraine[300].

Ad secundum dicendum quod : deux causes totales du même ordre et sous le même rapport s'excluraient. Mais les totalités considérées appartiennent à des ordres asymétriques. Dieu est cause de tout l'être de l'action et de l'effet ; la créature est cause de l'effet selon la détermination de sa nature et de son opération. Une seule et même action ne procède pas de deux agents coordonnés comme causes premières, mais elle peut procéder du premier Agent et de l'agent second[301]. La distinction n'est pas verbale : elle correspond à la différence entre causer l'être de l'agent dans son action et produire comme agent prochain telle détermination.

Ad tertium dicendum quod : une créature sans efficacité propre ne serait pas une vraie cause, mais seulement une condition ou une occasion. La doctrine thomiste refuse précisément que le feu ne chauffe pas ou que les puissances naturelles soient vaines. Dieu peut empêcher un effet, suppléer une cause ou agir hors du cours ordinaire ; il ne s'ensuit pas que les natures n'agissent jamais. La contingence et la dépendance d'une causalité n'en abolissent pas la réalité.

[300] Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, Ia, q. 22, a. 3 ; q. 105, a. 5.
[301] Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, Ia, q. 105, a. 5, ad 2.

L'occasionnalisme strict honore la primauté divine, mais il ne rend pas compte de la dignité causale que Dieu communique aux créatures.

Ad quartum dicendum quod : la proportion selon laquelle plus l'un agit, moins il reste à l'autre vaut pour des causes finies coordonnées, non pour la Cause première et l'effet auquel elle donne d'agir. Dieu rend l'agent plus actif selon son mode : il fait que le feu chauffe, que l'intelligence comprenne et que la volonté veuille. Il n'occupe pas la place de leur opération. L'action divine n'est donc pas inversement proportionnelle à l'action créée. Dans la volonté, Dieu donne et meut le principe intérieur sans supprimer l'automotion volontaire ni l'imputabilité[302].

Ad quintum dicendum quod : dépendre quant à l'être et à l'actualisation n'abolit pas le fait de produire selon sa nature. Une cause créée n'a pas besoin d'être indépendante absolument pour être efficace ; autrement, aucune causalité créée ne serait possible. L'instrument inerte reçoit d'un autre la détermination intentionnelle de l'effet, mais la cause naturelle possède une forme opérative propre, et l'agent rationnel connaît la fin et se détermine intérieurement. Dieu produit ces degrés de causalité dans leur vérité respective. La créature est dépendante sans être apparente, parce que Dieu lui donne précisément d'être un principe réel.

Conclusio practica

La première conséquence est une formulation exacte de la « part de Dieu » et de la « part de l'Homme ». Elles ne sont pas deux morceaux d'un acte qu'il faudrait distribuer. On ne dira pas : Dieu a fait quatre-vingts pour cent et l'Homme vingt pour cent ; Dieu a donné les circonstances et l'Homme a produit seul le reste ; Dieu a commencé et l'Homme a achevé dans une région devenue autonome. Dieu donne tout ce qu'il y a d'être dans le sujet, dans sa puissance, dans son acte et dans

[302] Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, Ia, q. 105, a. 4-5.

son effet. L'Homme agit tout entier selon son intelligence, sa volonté, son corps et son histoire. La dépendance est totale ; l'action est réelle. Ces propositions ne se retranchent rien parce qu'elles appartiennent à deux ordres. Cette distinction délivre d'abord du fatalisme religieux. Dire « Dieu agit en tout » ne signifie pas que la créature puisse renoncer à agir. La Providence produit aussi des causes secondes. Celui qui refuse de semer ne peut invoquer Dieu qui donne la croissance ; celui qui refuse de soigner ne peut invoquer Dieu qui guérit ; celui qui refuse de défendre l'innocent ne peut invoquer Dieu qui gouverne l'histoire. La foi dans la Cause première augmente la responsabilité au lieu de la réduire. Si Dieu donne à la créature la dignité d'être cause, cette dignité devient une tâche. L'intelligence doit chercher, la volonté choisir, le médecin soigner, le juge juger justement et le citoyen agir pour le bien commun. L'inertie n'est pas une confession plus pure de la toute-puissance. Saint Paul ne dit pas : puisque Dieu donne la croissance, planter et arroser sont inutiles. Il reconnaît la différence des opérations et la fécondité reçue. Chacun recevra un salaire selon son travail. La grâce du fruit ne transforme pas le travail en apparence ; elle lui retire seulement la prétention de se prendre pour la source première. La doctrine délivre également de l'orgueil. L'Homme peut dire avec vérité : « J'ai fait cela. » Il n'a pas à nier l'œuvre de son intelligence, de son courage ou de son travail pour rendre gloire à Dieu. Mais il ne peut transformer ce constat en aséité : il n'a créé ni sa puissance, ni le monde où elle agit, ni la vérité qui la règle, ni l'existence de l'effet. L'humilité ne consiste donc pas à déclarer fictive sa causalité. Dire « je n'ai rien fait » lorsque l'on a réellement travaillé peut être aussi faux que s'attribuer la source absolue du fruit. La vérité chrétienne dit : « J'ai véritablement agi, et la puissance même d'agir était reçue. » Cette structure donne son sens à la gratitude. Remercier Dieu pour une œuvre accomplie ne retire pas son mérite à l'agent créé. Remercier le médecin ne nie pas la Providence ; remercier Dieu ne nie pas le médecin. La reconnaissance peut remonter l'ordre des causes sans effacer aucun de ses degrés. La gratitude devient injuste lorsqu'elle oublie la cause seconde.

Attribuer une réussite collective à Dieu tout en refusant de reconnaître le travail des hommes peut couvrir l'exploitation. Celui qui reçoit le fruit doit honorer les médiations concrètes par lesquelles il l'a reçu : parents, travailleurs, maîtres, soignants, institutions et inconnus. Inversement, s'arrêter aux causes secondes peut nourrir l'idolâtrie. Le pouvoir politique, la richesse, la technique ou le génie individuel peuvent apparaître comme sources absolues. Reconnaître la Cause première rappelle qu'aucune puissance créée ne produit son propre être et qu'aucun bien reçu ne donne un droit de domination totale. Cette doctrine fonde une critique précise du pouvoir. Une autorité juste ne fait pas tout à la place de ceux qu'elle gouverne. Elle ordonne, protège et rend possible leur action. Sa perfection ne se mesure pas au nombre d'actes qu'elle absorbe, mais à sa capacité de faire croître des causes intelligentes et responsables. Le parent ne réussit pas son œuvre en gardant l'enfant dans une dépendance perpétuelle. Le maître ne réussit pas en rendant l'élève incapable de penser sans lui. Le gouvernement ne réussit pas en transformant les citoyens en exécutants passifs. L'autorité trouve sa fécondité dans l'activité de ceux qu'elle sert. Toute analogie avec Dieu demeure limitée, car aucune autorité humaine ne donne l'être ni les puissances fondamentales de ses sujets. Elle doit justement respecter ce qu'elle n'a pas créé. Mais la causalité divine révèle que la souveraineté la plus haute n'est pas jalouse de l'efficacité d'autrui. Le tyran imagine au contraire que la puissance des autres diminue la sienne. Il concentre l'information, l'initiative et les moyens d'action. Il ne veut pas des collaborateurs, mais des instruments. Sa domination manifeste la finitude inquiète d'une puissance créée, non la souveraineté de Dieu. La même distinction éclaire le travail. Le travailleur n'est pas un simple moyen matériel par lequel une institution produit son résultat. Il apporte une causalité intelligente et corporelle qui doit être reconnue. Une organisation qui s'attribue tout le fruit en traitant ceux qui l'ont produit comme des occasions remplace la coopération par l'exploitation. Le salaire, la reconnaissance, la participation aux décisions et la protection des conditions de travail ne sont pas

des concessions étrangères à l'efficacité. Ils répondent au statut réel de l'agent. Parce que la personne est cause, elle ne peut être traitée comme un facteur entièrement interchangeable. La causalité seconde protège également la science. Le chercheur n'a pas à choisir entre expliquer un phénomène et reconnaître Dieu. Découvrir une cause naturelle ne retire pas un événement à la Providence. Plus l'explication prochaine est exacte, plus elle décrit l'efficacité que le Créateur donne au réel. Dieu n'est pas repoussé vers les phénomènes encore inconnus. Il n'explique pas seulement l'exception, le commencement obscur ou l'improbable. Il cause l'être du phénomène régulier, de la loi, de l'instrument et de l'intelligence qui les connaît. La physique ne mesure pas cette causalité parce qu'elle ne mesure pas la cause de l'être comme une force physique. La théologie doit réciproquement respecter la compétence des sciences. Elle ne peut remplacer une enquête causale par la phrase « Dieu l'a fait ». Cette phrase peut être vraie selon la causalité première et demeurer insuffisante pour comprendre le mécanisme, prévenir un danger ou attribuer une responsabilité. Dire que Dieu a permis une catastrophe n'apprend pas pourquoi un bâtiment s'est effondré. Il faut rechercher les matériaux, les décisions, les négligences et les contraintes. Invoquer la Providence pour arrêter cette enquête peut protéger les causes humaines coupables sous le nom de la Cause première innocente. La distinction possède ainsi une force judiciaire. Dieu cause l'être des agents et des actes ; la volonté défaillante cause la malice. On ne peut absoudre le bourreau en affirmant que rien n'échappe à Dieu. La providence universelle n'abolit ni l'enquête, ni l'imputabilité, ni la réparation. L'opprimé peut savoir que son oppresseur n'est pas cause première. Celui-ci dépend de Dieu comme toute créature et ne possède aucun droit absolu sur l'action d'autrui. Sa capacité de contraindre est limitée, reçue et moralement ordonnée. Lorsqu'il la détourne, il produit réellement une injustice dont il doit répondre. La victime demeure également une cause. La violence peut réduire son champ d'action, blesser son corps et tenter d'asservir sa volonté ; elle ne transforme pas sa personne en

chose. Reconnaître sa causalité ne consiste pas à lui imputer la servitude qu'elle subit, mais à refuser que l'oppresseur possède totalement le sens de son histoire. La liberté intérieure commence dans cette distinction. L'Homme ne produit pas les conditions de son existence, mais il peut produire une réponse. Il ne choisit pas toutes les violences qui l'atteignent, mais sa volonté n'est pas simplement l'effet de celui qui le domine. Même diminuée, elle peut juger, refuser intérieurement le mensonge, demander secours et préparer une action juste. Il serait cruel de transformer cette vérité en injonction héroïque adressée à toute victime. La causalité réelle ne signifie pas puissance égale ni capacité immédiate de se délivrer. Les autres causes secondes — famille, communauté, justice et institutions — ont précisément le devoir d'agir pour restaurer les puissances injustement empêchées. La « part de l'Homme » n'est donc pas l'isolement individuel. Les causes secondes coopèrent. Un homme agit par des biens reçus de beaucoup d'autres ; une action politique requiert des alliances, des institutions et une mémoire. La dépendance sociale peut augmenter la causalité personnelle au lieu de la diminuer. Une société libre n'est pas celle où chacun serait cause suffisante de tout ce qui lui arrive. Cette fiction abandonnerait les plus faibles en attribuant leur échec à leur seule volonté. Une société libre est celle où les médiations permettent aux personnes d'exercer réellement leurs puissances et où les responsabilités sont attribuées selon les causalités véritables. La doctrine éclaire aussi la prière. Prier n'est pas renoncer à produire l'effet par les moyens créés. Dieu peut vouloir le don par la demande, la guérison par le soin, la paix par la négociation et la justice par l'action courageuse. La prière devient elle-même une cause seconde dans l'ordre providentiel. Agir sans prier peut devenir la prétention de se suffire ; prier sans agir peut devenir le refus de la causalité reçue. La coopération chrétienne tient ensemble la demande, le discernement et l'acte. Elle ne confond pas leurs ordres. La grâce portera cette structure à sa profondeur surnaturelle. Elle ne traitera pas la volonté comme une occasion passive ; elle la guérira et la fera agir. L'acte bon sera entièrement don et

entièrement acte humain. Son caractère méritoire ne proviendra pas d'une région soustraite à Dieu, mais de la dignité que Dieu confère à une créature élevée à coopérer librement. Cette proposition semblera paradoxale tant que le don et l'action seront opposés. Nous imaginons que ce qui est donné appartient moins au sujet. Or le don divin peut être si intérieur qu'il constitue le sujet comme auteur. Dieu ne donne pas seulement un objet extérieur ; il donne à la volonté d'accomplir volontairement le bien. La sainteté ne consistera donc ni à attribuer tout à soi ni à disparaître comme agent. Le saint agit davantage parce qu'il reçoit davantage. Sa dépendance devient consciente, consentie et féconde. Il peut dire avec saint Paul : « J'ai travaillé plus qu'eux tous ; oh ! non pas moi, mais la grâce de Dieu avec moi »303. La correction ne retire pas le travail à Paul ; elle en reconnaît la source et la coopération. La « part de Dieu » et la « part de l'Homme » doivent finalement être purifiées du mot même de part. Dieu ne reçoit aucune fraction. L'Homme ne récupère aucun reste. Dieu est Cause première de tout l'être ; l'Homme est cause seconde véritable de son acte. La totalité divine ne transforme pas la totalité humaine en illusion, parce qu'elle la cause précisément comme totalité créée. Cette structure donne au traité son principe directeur. Chaque fois que l'on demandera si Dieu ou l'Homme agit, la première réponse devra refuser le « ou » exclusif lorsque les causalités sont ordonnées. Dieu peut mouvoir sans violenter, donner la grâce sans supprimer le mérite, gouverner sans produire le péché et accomplir son dessein par des décisions réellement libres. Il restera à montrer ces propositions dans leur domaine propre. La causalité naturelle ne suffit pas à expliquer la liberté ; la causalité libre ne suffit pas à expliquer la grâce. Mais l'assise métaphysique est désormais posée : une cause limitée n'a pas besoin d'être indépendante pour être vraie, et la Cause première n'a pas besoin de se retirer pour rendre son effet actif. Le feu chauffe parce que Dieu lui donne d'être feu et d'agir ; le médecin soigne parce que Dieu lui donne d'être une cause intelligente ;

303 1 Co 15, 10, traduction liturgique AELF.

l'Homme choisit parce que Dieu lui donne une volonté qui se détermine intérieurement. Dans chaque cas, la créature agit selon son mode. Dans chaque cas, Dieu cause plus intimement que la créature sans agir à sa place. La formule peut donc être fixée : non deux morceaux d'une même causalité, mais deux ordres de causalité ; non une puissance divine qui diminue l'action créée, mais une puissance assez souveraine pour la faire être ; non une créature indépendante, mais une créature véritablement cause parce qu'elle dépend de Dieu.

Quaestio XII : Dieu gouverne-t-il chaque atome de l'univers ?

Utrum Deus singulas universi atomos gubernet ?

Les questions précédentes ont établi que Dieu donne l'être à toute créature, la conserve actuellement et lui communique une causalité véritable. Il ne suffit pourtant pas de dire que rien n'existe sans lui. Il faut encore demander si son gouvernement atteint chaque réalité singulière et chaque événement, jusque dans les détails les plus infimes du monde matériel. Dieu gouverne-t-il seulement l'ordre universel, les espèces, les lois et les grandes orientations de l'histoire, ou sa Providence embrasse-t-elle aussi la chute d'un moineau, le mouvement d'une particule et l'acte intérieur par lequel une volonté se détermine ? La formulation moderne de la question parle de « chaque atome ». Elle ne doit pas être transformée en thèse physique sur la constitution ultime de la matière. L'atome des anciens, l'atome de la chimie moderne et les entités décrites par la physique contemporaine ne sont pas des concepts identiques. La question est métaphysique : quelque réalité physique singulière, quelque mouvement et quelque événement pourraient-ils exister en dehors de la connaissance, de la causalité et du gouvernement divins ? Une réponse affirmative paraît immédiatement menacer les causes secondes. Si Dieu gouverne jusqu'au déplacement de chaque

élément matériel, les lois de la nature ne seraient-elles que des apparences ? Le mouvement d'un corps ne procéderait plus de ses propriétés, mais d'un décret divin qui le pousserait à chaque instant. La micro-providence conduirait à une micro-administration où Dieu remplacerait continuellement les puissances qu'il a pourtant créées. La difficulté devient plus grave encore lorsqu'un événement détruit, blesse ou tue. Si aucun mouvement n'échappe au gouvernement divin, la pierre qui écrase un enfant, la mutation qui produit une maladie, la tempête qui ravage une ville et le geste par lequel un homme frappe son prochain appartiennent tous à la Providence. La souveraineté universelle semble alors transformer Dieu en auteur de chaque catastrophe et de toute violence. Pour éviter cette conclusion, certains réservent la Providence à l'ensemble. Dieu aurait produit les lois, les espèces et l'ordre général ; les individus seraient ensuite livrés aux rencontres particulières des causes. Il gouvernerait l'univers comme un législateur gouverne par des règles générales, sans déterminer chaque application. La chute de telle feuille ou la mort de tel animal n'auraient aucune relation particulière à sa volonté : elles suivraient simplement l'ordre naturel voulu dans son universalité. Cette conception protège l'intelligibilité des causes secondes, mais elle semble réduire la causalité divine. Si Dieu conserve chaque être dans l'existence, comment pourrait-il ignorer ou ne pas embrasser l'acte actuel par lequel cet être agit ? Si son intelligence connaît les singuliers et si sa puissance donne tout l'être de leurs opérations, aucun mouvement ne peut être ontologiquement abandonné à lui-même. Une autre erreur naît de l'affirmation contraire. Si chaque événement dépend de Dieu, le croyant peut se croire autorisé à en déchiffrer la signification particulière. Une panne devient un avertissement, une rencontre un signe, une maladie une punition et un succès une approbation. La Providence est alors convertie en langage chiffré dont l'interprète s'attribue la clé. L'universalité du gouvernement devient superstition particulière. Il faut donc distinguer des notions souvent confondues : création, conservation, concours, Providence, gouvernement, décret positif et permission. Dieu atteint

chaque réalité dans son être et dans son opération ; il gouverne ordinairement les créatures par les natures, les puissances et les lois qu'il leur donne ; il embrasse les effets contingents et les actes libres selon leur mode propre ; il ne veut cependant pas tout ce qui advient sous le même rapport, et la dépendance d'un événement ne livre pas nécessairement à l'Homme sa signification providentielle.

Obiectiones

Obiectio I — Les réalités minuscules seraient indignes de la Providence

Il semble que Dieu ne gouverne pas chaque réalité singulière. La providence est l'acte d'une intelligence qui ordonne des moyens à une fin. Or une intelligence parfaite doit s'occuper des biens proportionnés à sa dignité. Un roi ne gouverne pas en décidant le déplacement de chaque grain de poussière dans son royaume ; il institue des lois et laisse les détails aux causes inférieures. Dieu gouvernerait donc les genres, les espèces et l'ordre général de l'univers. Il aurait soin de l'humanité, des nations, de la révélation et du salut, mais non de chaque insecte, de chaque goutte d'eau ou de chaque particule. Descendre jusqu'à ces réalités signifierait attribuer à l'intelligence divine une attention dispersée dans l'insignifiant. On dira que Dieu connaît tout sans effort. Mais connaître un détail et en faire l'objet d'une providence particulière sont deux choses différentes. La sagesse ne consiste pas seulement à pouvoir considérer un objet, mais à ne pas traiter de manière égale ce qui possède une importance inégale. La petitesse des réalités inférieures semble donc les placer hors du gouvernement particulier de Dieu.

Obiectio II — Les lois naturelles suffiraient

De plus, le gouvernement consiste à produire un ordre stable. Or les lois naturelles suffisent à expliquer l'évolution des systèmes physiques. Une fois les propriétés, les constantes et les interactions établies, les événements suivent selon ces structures ou selon les probabilités qui leur appartiennent. Introduire un gouvernement divin de chaque détail serait donc

redondant. Si Dieu agit en plus des lois, il ajoute une cause physique qui devrait être mesurable ; s'il agit par les lois, il ne gouverne pas chaque événement singulier, mais seulement la structure générale à laquelle ces événements obéissent. L'intelligibilité scientifique du monde semble exiger cette réserve. Plus une science explique un phénomène par ses causes prochaines, moins il est nécessaire d'invoquer une disposition divine particulière. La micro-providence ne serait qu'un résidu d'une cosmologie qui ignorait l'autonomie des processus naturels.

Obiectio III — Une micro-providence supprimerait les causes secondes

En outre, gouverner chaque mouvement semble signifier le produire directement. Si Dieu décide que telle molécule rencontre telle autre, que tel corps tombe et que tel animal se déplace, les puissances créées ne déterminent plus réellement leurs effets. Elles deviennent les lieux où le décret divin s'exécute. La distinction entre la Providence et la causalité seconde ne paraît pas suffisante. Si le mouvement aurait été différent sous un autre décret, la nature propre de l'agent ne constitue pas la cause décisive. Dieu ferait tout ; la créature fournirait seulement la scène matérielle de son opération. L'univers ressemblerait alors à une marionnette d'une complexité infinie. La régularité de ses mouvements pourrait donner l'impression de natures stables, mais chaque détail serait en réalité imposé du dehors. Une Providence atteignant chaque élément détruirait donc la vérité de l'ordre naturel.

Obiectio IIII — Tout événement deviendrait un décret positif particulier

Encore, ce qui n'arrive pas sans la volonté de Dieu semble être positivement choisi par lui. Si aucun moineau ne tombe sans le Père, il faudrait dire que Dieu veut la chute de chaque animal, chaque accident, chaque maladie et chaque défaite. La distinction entre un décret général et ses conséquences particulières ne sauverait rien, puisque Dieu connaît ces conséquences avant d'établir l'ordre. Et si Dieu pouvait

empêcher l'événement mais ne le fait pas, cette abstention paraît équivaloir à un choix positif. La permission ne serait qu'un mot destiné à atténuer l'affirmation réelle : Dieu préfère que cet événement advienne plutôt qu'il n'advienne pas. Toute micro-providence transformerait ainsi l'histoire en suite de décisions positives particulières. Les causes secondes, les hasards et les fautes ne modifieraient pas la structure fondamentale : tout ce qui arrive aurait été voulu de la même manière.

Obiectio V — Le gouvernement total rendrait Dieu responsable de toute catastrophe

Enfin, celui qui contrôle totalement un événement en porte la responsabilité. Si un ingénieur connaît la défaillance d'un ouvrage, peut l'empêcher et choisit de ne pas agir, il ne peut se dire étranger à la catastrophe. Plus son contrôle est grand, plus sa responsabilité paraît entière. Or Dieu connaît chaque cause, peut empêcher chaque mal et gouverne tout l'ordre. Si une catastrophe naturelle ou une violence humaine survient sous son gouvernement, il semble en être le premier responsable. Dire que la créature cause la faute ne répond pas au mal physique subi par la victime ni au fait que Dieu conserve le criminel et son action. Il faut donc choisir : ou certains événements échappent à la Providence, et Dieu n'en est pas responsable ; ou tout est gouverné par lui, et aucune catastrophe ne peut lui être étrangère.

Sed contra est quod dicitur

La Sagesse « déploie sa vigueur d'un bout du monde à l'autre » et « gouverne l'univers avec bonté »[304]. Le même livre affirme que Dieu a « tout réglé avec mesure, nombre et poids »[305]. L'universalité n'est donc ni force brute ni administration confuse : elle est gouvernement sage et mesuré. Le Christ dit : « Deux moineaux ne sont-ils pas vendus pour un sou ? Or, pas un seul ne tombe à terre sans que votre Père le veuille. Quant à vous, même les cheveux de votre tête sont tous comptés

[304] Sg 8, 1, traduction liturgique AELF.

[305] Sg 11, 20, traduction liturgique AELF.

»306. Le détail infime sert ici à fonder la confiance des disciples persécutés : la petitesse de la créature n'établit aucune limite à la sollicitude du Père. Saint Thomas enseigne que la Providence divine s'étend à toutes choses, non seulement en général, mais selon leurs singularités. La raison de l'ordre est immédiatement en Dieu ; l'exécution de cet ordre passe néanmoins par des causes intermédiaires, auxquelles Dieu communique la dignité d'agir307. Cette extension aux singuliers n'exclut ni contingence, ni liberté, ni médiations ; elle les comprend dans l'ordre gouverné. Le premier concile du Vatican confesse que Dieu protège et gouverne par sa Providence tout ce qu'il a créé, et que toutes choses sont présentes à sa connaissance, y compris celles qui adviendront par l'action libre des créatures308. Le Catéchisme de l'Église catholique enseigne que la sollicitude divine est « concrète et immédiate » et va « des moindres choses jusqu'aux grands événements du monde et de l'histoire » ; il ajoute que l'Écriture attribue souvent une action à Dieu sans mentionner les causes secondes pour rappeler sa primauté, non pour nier ces causes309. Le Talmud affirme au nom de Rabbi Ḥanina qu'un homme ne se blesse pas un doigt ici-bas sans que cela ait été proclamé en haut310. Le texte parle d'une blessure humaine, non de la chute d'une feuille ; il témoigne néanmoins d'une forme particulièrement intensive de micro-providence. Le Ḥazon Ish écrit que Dieu « fait être toute chose à chaque instant » et que tous les mouvements qui se produisent dans les réalités minérales, végétales, animales et humaines procèdent de sa connaissance, de sa volonté et de son assentiment311. Le texte ne contient pas la formule « chaque atome » : celle-ci est une traduction métaphysique moderne de l'universalité affirmée, non une citation. Maïmonide refuse au

306 Mt 10, 29-30, traduction liturgique AELF.

307 Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, Ia, q. 22, a. 2-3.

308 Premier concile du Vatican, constitution dogmatique *Dei Filius*, 24 avril 1870, chap. I, DH 3003.

309 *Catéchisme de l'Église catholique*, §§ 303-304.

310 Talmud de Babylone, *Ḥullin*, 7b.

311 Avraham Yeshaya Karelitz (Ḥazon Ish), *Emunah u-Bitachon*, VI, 1.

contraire de rapporter à une intervention providentielle individuelle la chute de telle feuille ou la capture de tel insecte par une araignée. Dans le Guide des égarés, III, 17, il distingue fortement l'ordre naturel des espèces et la Providence qui atteint les personnes humaines selon leur relation intellectuelle à Dieu. Cette position ne doit pas être artificiellement identifiée à la micro-providence rabbinique précédemment citée.

Respondeo dicendum quod

Je réponds que Dieu gouverne toute réalité créée et tout ce qu'elle possède de positif, jusque dans les événements singuliers les plus infimes. Aucun être, aucune puissance et aucun mouvement ne peuvent exister indépendamment de la Cause première. Mais cette proposition ne signifie pas que Dieu produise directement et uniformément chaque effet à la place des causes secondes, ni qu'il veuille positivement de la même manière tout ce qui advient. Il gouverne ordinairement les réalités par les natures, les puissances, les lois et les libertés qu'il leur confère ; il veut certains effets, en permet d'autres et ordonne l'ensemble à une fin qui excède la compréhension créée. Il faut premièrement distinguer la création de la Providence. Créer signifie produire tout l'être de la créature sans matière préalable. La Providence désigne la raison éternelle selon laquelle Dieu ordonne les choses à leur fin. La création répond à la dépendance originelle et ontologique de l'étant ; la Providence répond à l'ordre de sa durée, de son opération et de son accomplissement. Ces notions sont unies sans être synonymes. Dieu ne crée aucun être sans lui donner une nature et une ordination ; il ne gouverne aucun être qui ne dépende de lui quant à l'existence. Mais l'analyse distingue ce que l'unique acte divin produit sous des raisons formelles différentes. Il faut deuxièmement distinguer la conservation du gouvernement. Conserver signifie maintenir actuellement la créature dans l'être. Une pierre immobile, un animal endormi et un homme qui délibère dépendent également de cette communication de l'esse. Le gouvernement regarde leur orientation active vers des effets et des fins. La conservation

seule suffit déjà à exclure toute région ontologiquement indépendante. Quel que soit l'élément physique ultime reconnu par la science, il ne possède pas en lui-même la raison de son existence. S'il agit, son opération reçoit également l'être de Dieu. Dire que Dieu gouverne « chaque atome » signifie d'abord qu'aucun constituant matériel et aucun changement ne subsistent hors de cette dépendance. L'expression ne doit pas être attachée à une ontologie scientifique périmée. L'atome chimique est lui-même composé ; d'autres théories décrivent les réalités matérielles en termes de champs, d'états ou de relations. La thèse métaphysique demeure identique : tout ce qui possède quelque réalité dans l'univers est connu, causé et ordonné par Dieu selon le mode propre de cette réalité. Il faut troisièmement distinguer la Providence et le gouvernement. La Providence est, selon le vocabulaire thomiste, la raison de l'ordre conçue dans l'intelligence divine ; le gouvernement est l'exécution temporelle de cet ordre dans les choses. Cette exécution comprend l'action de causes secondes. Dieu ne gouverne donc pas seulement en produisant directement certains effets. Il gouverne en donnant à la terre de produire, au feu de chauffer, au vivant de croître, à l'intelligence de connaître et à la volonté de choisir. Les pouvoirs créés sont des modalités du gouvernement, non des régions où il cesse. Une administration humaine recourt à des intermédiaires parce que son intelligence est limitée, parce qu'elle ne peut être présente partout et parce qu'elle a besoin d'agents qui suppléent son insuffisance. Dieu n'emploie pas les causes secondes par faiblesse. Il veut communiquer la bonté de la causalité et produire un ordre où les créatures possèdent une efficacité propre. La Providence immédiate quant à la conception de l'ordre est ainsi compatible avec un gouvernement médiatisé quant à son exécution. Dieu atteint immédiatement toute créature comme Cause de son être ; l'effet peut néanmoins être produit par une série de causes naturelles et volontaires réelles. Il faut quatrièmement distinguer les lois et le législateur. Une loi naturelle n'est pas une puissance subsistante située entre Dieu et les choses. Elle formule une régularité, une structure ou un rapport selon

lequel les êtres agissent. Cette structure appartient aux natures et à l'ordre créés. Dire que les lois suffisent dans l'explication physique signifie qu'il n'est pas nécessaire d'ajouter une force mesurable appelée « Providence ». Cela est vrai. Mais cette suffisance méthodologique ne confère aux lois ni existence par elles-mêmes ni puissance de produire les sujets auxquels elles s'appliquent. Les lois sont des modalités du gouvernement divin au sens où Dieu produit et conserve un monde dont les puissances agissent selon un ordre intelligible. Leur stabilité manifeste la fidélité de la sagesse créatrice ; elles n'en sont pas des remplaçantes. Cette doctrine permet de recevoir pleinement l'explication scientifique. La chute d'un corps doit être étudiée selon la gravitation, la résistance du milieu, les conditions initiales et les autres causes physiques pertinentes. Dire que Dieu gouverne cet événement n'ajoute aucune accélération supplémentaire et ne dispense d'aucune mesure. Réciproquement, une explication physique exhaustive ne transformerait pas l'événement en réalité incréée. Elle décrirait intégralement le mode selon lequel les causes secondes produisent l'effet. La théologie demanderait encore pourquoi cet ordre, ces causes et cette opération possèdent l'être et se trouvent inclus dans une orientation providentielle. Il faut cinquièmement distinguer le concours du gouvernement. Le concours divin désigne l'action de la Cause première dans l'opération des causes secondes. Dieu ne se contente pas d'avoir institué les puissances au commencement ; il cause actuellement leur être et leur exercice. Ce concours n'ajoute pas un mouvement concurrent au mouvement de l'agent. Il fait que l'agent produise réellement selon sa nature. Conserver une causalité, c'est conserver son efficacité et lui donner d'exercer son acte. La micro-providence n'implique donc aucun occasionnalisme si elle est pensée à partir des deux ordres de causalité établis dans la question précédente. Le feu ne chauffe pas moins parce que Dieu cause son opération. Il chauffe parce que Dieu lui donne d'être un agent thermique véritable. Une volonté ne choisit pas moins parce que son être et son acte dépendent de Dieu ; elle choisit depuis un principe intérieur que Dieu produit comme principe intérieur. Il faut

sixièmement distinguer la connaissance divine et l'attention créée. L'objection de l'indignité transporte en Dieu la psychologie d'une intelligence limitée. L'Homme ne peut considérer tous les détails sans se disperser. Il hiérarchise son attention parce que sa capacité est finie. Dieu ne passe pas d'un objet à l'autre et ne divise pas son énergie mentale entre le mouvement des galaxies et celui d'un insecte. Il connaît toutes choses en se connaissant lui-même comme leur Cause. Le singulier le plus infime ne lui impose aucun effort nouveau et ne détourne son intelligence d'aucun bien supérieur. La petitesse appartient à la créature, non au savoir divin. Un événement peut être insignifiant relativement au projet d'un agent créé et demeurer totalement présent à la Cause qui lui donne d'être. La Providence universelle n'égalise pas la dignité de tous les objets ; elle exclut seulement qu'une réalité positive échappe à la sagesse. Il existe en effet un ordre de biens. La personne rationnelle possède une dignité supérieure à celle d'un objet matériel ; l'enseignement du Christ compare lui-même la valeur des disciples à celle des moineaux. Mais cette hiérarchie ne demande pas que l'inférieur soit abandonné : elle permet de comprendre le supérieur dans un ordre qui embrasse aussi le moindre. Il faut septièmement distinguer l'ordre universel et le singulier. Les universaux n'existent concrètement que dans les individus : l'humanité dans des hommes, l'espèce animale dans des animaux, la loi physique dans des interactions singulières. Gouverner seulement l'ordre général sans atteindre les réalités où il se réalise serait gouverner une abstraction. Saint Thomas refuse donc une Providence limitée aux genres et aux espèces. Dieu connaît la matière individuante, les circonstances, les rencontres causales et les actes volontaires. L'ordre universel inclut les singuliers selon les relations qui les constituent. Cette inclusion ne signifie pas que chaque individu possède la même fin particulière ni le même degré de perfection. Certains êtres sont ordonnés principalement au bien de l'ensemble matériel ; la personne rationnelle possède en outre une relation personnelle à Dieu comme fin connaissable et aimable. L'universalité de la Providence respecte cette hiérarchie. Il faut huitièmement

distinguer une micro-providence métaphysique et une administration anthropomorphique. La première affirme que rien de réel ne subsiste, n'agit ou ne survient hors de la connaissance, de la causalité et de l'ordre divins. La seconde imagine Dieu prenant successivement des décisions particulières analogues aux ordres d'un bureaucrate céleste. Cette seconde image doit être rejetée. Le décret divin est unique, éternel et simple. Dieu n'apprend pas à chaque instant qu'une particule va changer d'état et ne produit pas une décision nouvelle pour l'y autoriser. Son acte éternel comprend l'ordre entier des temps, des causes et des événements. Dire que Dieu gouverne chaque détail ne signifie donc pas multiplier en lui une infinité de petits actes. La pluralité appartient aux effets créés ; l'acte divin demeure simple. Notre langage distingue les objets et les opérations selon le mode fini de notre intelligence. Il faut neuvièmement distinguer le décret positif et la permission. Dieu veut positivement tout ce qui possède la raison d'un bien en tant que bien. Il veut l'existence des natures, leurs puissances, l'ordre de leurs opérations, les actes justes et l'accomplissement final de son dessein. Il peut également vouloir positivement certains maux physiques sous la raison d'un bien d'ordre ou de justice : la cessation d'une forme peut entrer dans la génération d'une autre ; une peine juste peut rétablir un ordre violé. Mais il ne veut jamais le mal moral comme mal. La permission concerne ce que Dieu ne produit ni n'approuve sous le rapport de la déficience, mais qu'il n'empêche pas dans un ordre où il donne aux causes créées une véritable efficacité et où il peut tirer un bien du mal. Permettre n'est ni ignorer ni être impuissant ; ce n'est pas davantage causer la privation comme privation. Cette distinction interdit de parler uniformément de « décret positif particulier » pour tout événement. Une guérison, un acte de charité, une faute permise et une privation physique intégrée à un ordre naturel ne sont pas voulus selon la même raison. La volonté divine est une ; les rapports des effets à cette volonté sont multiples. Le vocabulaire doit suivre ces différences sous peine de faire de Dieu l'auteur de la malice ou de nier son

gouvernement. Il faut dixièmement distinguer l'entité d'un événement et son défaut. Lorsqu'un homme frappe injustement son prochain, Dieu cause et conserve tout ce que l'acte possède de réalité physique et psychologique : l'existence des agents, leurs facultés, les mouvements et les effets corporels. La volonté créée cause la détermination morale désordonnée par laquelle cet acte manque à la justice. La malice n'est pas une énergie ajoutée que Dieu devrait produire. Elle est la privation de l'ordre dû dans une opération positive. Dieu gouverne l'événement sans être cause de la faute comme faute. Cette distinction ne diminue pas la gravité du mal subi. La victime est réellement blessée par une action dont l'existence dépend de Dieu. Le mystère demeure : Dieu pouvait empêcher cette action et l'a permise. La métaphysique distingue l'innocence causale de Dieu à l'égard de la malice ; elle ne prétend pas rendre immédiatement transparente la raison de chaque permission. Il faut onzièmement considérer les catastrophes naturelles. Un tremblement de terre, une tempête ou une épidémie procèdent de causes naturelles dans un monde matériel soumis à des interactions, des générations et des corruptions. Ces causes sont réelles et appartiennent au gouvernement général du monde. L'événement particulier n'échappe pas pour autant à la Providence. Dieu connaît les individus atteints, les circonstances et les conséquences. Mais il ne s'ensuit pas que la catastrophe constitue une punition particulière ou un message dont le spectateur pourrait déterminer la signification. Certains désastres dits naturels sont aggravés par des décisions humaines : constructions fragiles, absence de prévention, corruption, guerre, destruction des milieux ou abandon des pauvres. Une théologie trop rapide de la Providence peut masquer ces causes et décharger les responsables. Dire « Dieu a voulu cette catastrophe » sans distinguer les ordres peut devenir moralement faux et pastoralement cruel. Il faut rechercher les causes, protéger les victimes, prévenir ce qui peut l'être et réserver à Dieu le jugement des consciences et de la signification ultime. La Providence ne transforme aucune négligence en fatalité. Dieu gouverne aussi par la prudence des

ingénieurs, la science des médecins, la responsabilité des autorités et l'entraide. Refuser ces médiations sous prétexte de souveraineté divine serait séparer le gouvernement de ses causes secondes. Il faut douzièmement recevoir sans confusion les témoignages rabbiniques. Ḥullin 7b applique l'ordre céleste à une blessure individuelle. Le Ḥazon Ish affirme que tous les mouvements du minéral, du végétal, de l'animal et de l'Homme relèvent de la connaissance, de la volonté et de l'assentiment divins. Ces textes expriment une dépendance particulièrement intensive. Ils ne fournissent pourtant pas les distinctions thomistes entre conservation, concours, volonté positive, permission et causalité du défaut. Les mobiliser comparativement exige donc de ne pas leur attribuer sans examen l'ensemble de la construction catholique. La formule « Dieu gouverne chaque atome » n'est notamment pas une citation du Ḥazon Ish. Son texte parle de tous les corps et de tous les mouvements qui se produisent dans les différents règnes. La traduction atomiste peut exprimer la portée métaphysique recherchée, mais elle doit être signalée comme adaptation. Il faut treizièmement maintenir la divergence avec Maïmonide. Dans le Guide, III, 17, il refuse l'idée que la chute de telle feuille, la capture de telle mouche ou la salive projetée par tel homme soient chacune le résultat d'une intervention providentielle individuelle. Il rapporte ces événements à l'ordre naturel et au hasard, tandis qu'il réserve une Providence personnelle aux êtres humains selon le degré de leur perfection intellectuelle. Cette position possède une force critique. Elle refuse une imagination anthropomorphique où Dieu administrerait chaque détail comme un agent particulier ; elle protège l'ordre naturel et établit un rapport entre Providence personnelle et vie intellectuelle. Elle ne coïncide pourtant pas avec la doctrine catholique selon laquelle la Providence s'étend aux singuliers et selon laquelle Dieu cause actuellement toute opération positive. La différence ne doit pas être effacée en prétendant que Maïmonide aurait simplement employé un autre vocabulaire. On peut recevoir son avertissement contre l'interprétation superstitieuse sans adopter sa limitation de la

Providence particulière. La doctrine thomiste permet d'affirmer l'universalité tout en conservant les causes naturelles : la feuille tombe réellement selon ses propriétés et les conditions physiques ; ce mouvement demeure entièrement dépendant de Dieu dans son être et inclus dans l'ordre universel. Il faut quatorzièmement distinguer dépendance et lisibilité. Qu'un événement soit inclus dans la Providence ne signifie pas que l'Homme puisse lire la raison particulière de son inclusion. La connaissance du fait de la Providence n'accorde pas la science de son dessein concret. L'Écriture elle-même combat les interprétations trop rapides. Job refuse que sa souffrance soit expliquée par une culpabilité proportionnée ; le Christ rejette l'inférence qui faisait des victimes d'une catastrophe des pécheurs plus coupables que les autres. L'événement peut appeler conversion sans autoriser une accusation particulière. La Providence n'est pas un code de présages. La foi peut reconnaître un don, recevoir une épreuve, discerner un appel à la prudence ou rendre grâce pour une délivrance ; elle ne doit pas fabriquer une révélation privée à partir de toute coïncidence. Les signes extraordinaires eux-mêmes demandent discernement. À plus forte raison, le cours ordinaire des événements ne peut être interprété arbitrairement comme message adressé personnellement. La dépendance métaphysique est universelle ; la signification révélée ne l'est pas. Il faut quinzièmement distinguer confiance et prédiction. Croire que rien n'échappe à Dieu ne signifie pas croire qu'un résultat favorable est garanti. Le Ḥazon Ish lui-même rejette explicitement l'idée que le bitachon consisterait à être certain que l'issue heureuse se produira lorsque l'avenir demeure inconnu ; la confiance consiste à savoir que l'événement n'est pas maître et que tout demeure sous le gouvernement divin. Cette distinction protège la foi contre la déception superstitieuse. Le croyant peut prier, espérer et agir sans prétendre connaître le décret. Il n'interprète pas l'issue défavorable comme preuve automatique d'un manque de foi. La confiance ne nie pas les probabilités, les dangers ou les causes naturelles. Elle refuse de leur attribuer une souveraineté absolue. Elle permet l'action prudente dans l'incertitude, non

l'illusion d'une immunité. Il faut enfin ordonner les notions principales. La création donne tout l'être de la créature. La conservation maintient cet être durant toute sa durée. Le concours fait que la créature exerce réellement sa puissance. La Providence est la raison éternelle de l'ordre vers la fin. Le gouvernement exécute cet ordre dans et par les causes secondes. Le décret positif veut le bien sous la raison du bien. La permission n'empêche pas une déficience créée, sans causer cette déficience comme telle. Ces distinctions ne divisent pas réellement l'acte simple de Dieu ; elles empêchent notre intelligence de confondre les rapports multiples des créatures à cet acte. Dieu gouverne donc chaque réalité singulière. Il ne pousse pas chaque particule comme une main extérieure pousse un objet ; il cause et conserve un monde dans lequel les réalités possèdent des puissances et produisent des effets selon leurs modes. Il embrasse chaque détail sans se disperser, agit par les lois sans leur abandonner l'être, atteint les libertés sans les violenter et permet le mal sans en causer la malice.

Ad obiectiones

Ad primum dicendum quod : la petitesse appartient à la créature, non à la connaissance divine. Dieu ne disperse pas son attention entre les réalités grandes et petites ; il les connaît toutes dans son unique acte. Le gouvernement des singuliers n'abaisse donc pas son intelligence. Il manifeste au contraire que sa puissance atteint parfaitement tout ce qu'elle produit. La hiérarchie des biens demeure : l'Homme vaut davantage que les moineaux, mais aucun moineau ne tombe hors de la connaissance du Père[312].

Ad secundum dicendum quod : les lois naturelles ne remplacent pas le gouvernement divin ; elles en sont des modalités créées. Elles décrivent le mode stable ou probabiliste selon lequel les causes secondes opèrent. Dieu ne constitue pas une force physique ajoutée aux lois. Une explication scientifique peut être complète dans son ordre tout

[312] Mt 10, 29-31, traduction liturgique AELF.

en présupposant des réalités, des puissances et des opérations qui reçoivent actuellement l'être. Le gouvernement divin ne concurrence donc aucune équation.

Ad tertium dicendum quod : conserver et gouverner une causalité signifie lui donner de réellement agir. Dieu ne produit pas ordinairement l'effet à la place de la nature ; il cause la nature comme principe de l'effet. La micro-providence ne conduit à l'occasionnalisme que si l'on imagine Dieu et la créature comme deux agents du même ordre. L'acte peut être tout entier de Dieu comme Cause première et tout entier de la créature comme cause seconde.

Ad quartum dicendum quod : tout dépend de Dieu sans être positivement voulu de manière identique. Dieu veut les réalités positives et l'ordre du bien ; il peut vouloir certains maux physiques sous la raison d'un bien supérieur ; il permet les fautes sans les vouloir comme fautes. La connaissance, la permission et le décret positif ne sont donc pas synonymes. L'universalité de la Providence exige ces distinctions au lieu de les abolir.

Ad quintum dicendum quod : le gouvernement providentiel et la causalité de la malice sont distincts. Dieu cause tout ce que l'acte mauvais possède d'être ; la volonté créée cause la privation de justice. Dans les catastrophes naturelles, les causes physiques agissent véritablement ; les responsabilités humaines éventuelles doivent être recherchées. La raison ultime de la permission divine demeure souvent cachée. La foi affirme l'innocence de Dieu à l'égard du mal moral et sa puissance d'ordonner l'histoire au bien sans prétendre expliquer chaque souffrance particulière.

Conclusio practica
Rien n'est hors de Dieu. Aucun être ne subsiste dans un angle mort de sa connaissance ; aucune force naturelle n'acquiert une indépendance ontologique ; aucune puissance humaine ne devient cause première ; aucune violence ne transforme

l'histoire en territoire abandonné. Cette affirmation fonde une confiance plus profonde que la prévision. Le croyant ne sait pas toujours ce qui adviendra. Il sait que ce qui adviendra ne possédera jamais la souveraineté de Dieu. La maladie, l'échec, la persécution et la mort peuvent réellement atteindre la créature ; ils ne deviennent pas pour autant des principes absolus. La Providence ne garantit pas la conservation de chaque bien temporel. Les moineaux tombent réellement, et les disciples auxquels le Christ annonce la sollicitude du Père seront persécutés. La parole ne promet pas que leur corps ne sera jamais atteint ; elle promet que leur existence et leur fidélité ne sont pas oubliées. La confiance chrétienne n'est donc pas l'assurance que Dieu exécutera le scénario désiré. Elle est l'abandon à une sagesse qui gouverne aussi ce que nous ne comprenons pas. Cette confiance peut inclure la plainte, la demande et le combat. Job ne cesse pas de s'adresser à Dieu lorsqu'il conteste l'explication donnée à son malheur. Rien n'est hors de Dieu, mais tout n'est pas signe lisible. Cette seconde proposition est aussi importante que la première. Elle interdit de transformer la Providence en divination. Une maladie n'autorise pas à désigner une faute cachée. Une catastrophe ne prouve pas que ses victimes étaient condamnées. Une réussite ne canonise pas l'entreprise qui l'a obtenue. Une défaite ne démontre pas que la cause défendue était injuste. L'Homme peut relire son histoire dans la prière, reconnaître des appels, rendre grâce et discerner des fruits. Mais il doit distinguer cette intelligence spirituelle humble d'une prétention à connaître le conseil secret de Dieu. La superstition commence lorsque l'événement est traité comme un oracle automatique. Le croyant ne consulte plus la vérité morale, la prudence et les causes réelles ; il cherche des présages. La Providence, qui devait libérer de la fatalité, devient alors un système d'angoisse où chaque détail menace de contenir un avertissement. La doctrine des causes secondes délivre de cette terreur. Une panne peut être une panne ; une maladie possède des causes médicales ; une erreur peut provenir de la fatigue ; une rencontre peut être fortuite relativement aux intentions humaines. Reconnaître ces causes

n'expulse pas Dieu. Il gouverne précisément un monde où elles sont réelles. Cette vérité donne sa liberté à la science. Le chercheur n'a pas à demander quelle décision particulière de Dieu remplace le mécanisme étudié. Il recherche les structures, les régularités et les probabilités propres au créé. Le succès de cette enquête manifeste la consistance du monde voulu. Elle donne aussi son sérieux à la prévention. Croire en la Providence ne dispense pas de bâtir solidement, de vacciner, de surveiller un danger, de préparer les secours ou de protéger un territoire. Les instruments de la prudence appartiennent au gouvernement providentiel. Une autorité qui attribue à Dieu les conséquences de sa négligence commet un abus religieux. Elle transforme la Cause première en écran destiné à cacher les causes secondes. La foi exige au contraire de rechercher les responsabilités réelles. L'expression « Dieu l'a permis » ne doit pas être employée pour clore la question humaine. Elle situe l'événement dans l'ordre métaphysique ; elle ne remplace ni l'enquête, ni le soin, ni le jugement, ni la réparation. L'universalité du gouvernement interdit également de diviniser une puissance historique. Aucun empire, aucun marché, aucune technique et aucune structure sociale ne possèdent en eux-mêmes la loi de leur durée. Ils sont créés, contingents et soumis au jugement du bien. Celui qui souffre sous une domination peut donc savoir que son oppresseur n'est pas le maître de la Providence. La force qui le frappe ne tombe pas hors de Dieu, mais sa malice n'est pas rendue juste par cette dépendance. Le bourreau demeure responsable ; la victime demeure présente au Père jusque dans ce que le pouvoir voudrait effacer. La micro-providence ne réduit pas l'Homme à un objet manipulé. Dieu gouverne sa liberté en la faisant être liberté. Il lui donne la puissance d'entrer volontairement dans l'ordre providentiel par l'action, la prière et la fidélité. La responsabilité ne constitue donc pas un domaine dont Dieu se retirerait. Elle est une modalité de son gouvernement. Plus l'Homme agit lucidement selon le bien, plus la causalité donnée porte son fruit. Cette doctrine permet une formule rigoureuse : aucun mouvement n'est indépendant de Dieu, mais tout mouvement n'est pas une intervention

extraordinaire ; aucun événement n'échappe à la Providence, mais tout événement n'est pas positivement voulu sous le même rapport ; toute histoire possède une signification en Dieu, mais cette signification n'est pas toujours révélée à l'Homme. Le croyant pourra ainsi regarder le monde sans le livrer au hasard souverain et sans le transformer en forêt de présages. Il étudie les causes, agit selon la prudence, combat le mal, reçoit ce qu'il ne peut changer et confie à Dieu ce qu'il ne peut comprendre. La Providence n'est ni le nom religieux de notre ignorance ni le droit de prétendre tout expliquer. Elle est la souveraineté sage par laquelle rien ne cesse d'être créé, rien ne tombe hors de l'ordre et aucune cause seconde n'est privée de sa vérité.

Quaestio XIII : Le hasard existe-t-il réellement dans un univers gouverné par la Providence divine ?

Utrum casus vere existat in universo providentia divina gubernato ?

La Providence atteint toute réalité singulière. Aucun être, aucun mouvement et aucun acte positif ne subsistent hors de la connaissance et de la causalité divines. Il semble en résulter que le hasard n'existe pas. Ce que nous appelons fortuit ne serait que l'événement dont nous ignorons la raison : une nécessité cachée à l'Homme, mais présente à Dieu. Pourtant, l'expérience et la science emploient légitimement le langage du hasard. Deux personnes se rencontrent sans l'avoir voulu ; une mutation apparaît dans une lignée ; un dé produit un résultat qui n'était pas déterminé par l'intention du joueur ; des causes indépendantes convergent vers un effet qu'aucune d'elles ne visait. Refuser toute réalité au hasard paraît supprimer ces différences concrètes. Le mot lui-même recouvre plusieurs notions. Il peut désigner notre ignorance de la cause, l'impossibilité pratique de prévoir un résultat, une distribution probabiliste, la rencontre objective de chaînes causales indépendantes ou une absence réelle de détermination dans le processus physique. Ces sens ne doivent pas être confondus. Un événement peut être imprévisible sans être indéterminé. Il peut être déterminé physiquement sans être voulu par l'agent

qui le produit. Il peut être fortuit relativement à des causes particulières tout en étant connu et ordonné par une cause universelle. Il peut enfin être décrit par des probabilités sans que le formalisme physique tranche à lui seul toutes les questions métaphysiques. L'erreur fataliste nie le hasard afin de soumettre tout événement à une nécessité uniforme. Elle transforme l'univers en chaîne où chaque effet suit inévitablement de son antécédent et où la liberté n'est qu'ignorance de la cause. L'erreur opposée divinise le hasard : certaines réalités surgiraient sans raison suffisante, hors de l'ordre et indépendamment de toute cause première. Une troisième erreur se présente sous une forme religieuse. Puisque rien n'échappe à Dieu, aucune coïncidence ne serait seulement fortuite pour nous : elle constituerait un message particulier. La Providence devient alors divination. Le hasard n'est plus nié par une nécessité physique, mais par une inflation de signes. Il faut donc affirmer une proposition nuancée. Le hasard existe réellement relativement aux intentions et aux causes particulières : des effets adviennent par le concours accidentel de causes dont aucune ne les visait sous ce rapport. Il n'existe pas comme puissance métaphysique souveraine, principe incréé ou région soustraite à Dieu. Un événement peut être fortuit dans l'ordre prochain et inclus dans la Providence selon l'ordre universel. Cette réponse devra également recevoir avec prudence les sciences contemporaines. L'indétermination quantique ne peut être transformée sans argument en preuve de l'absence de Dieu ni en lieu privilégié de son intervention. La physique décrit des prédictions probabilistes et discute plusieurs interprétations de leur statut ; quelle que soit l'interprétation retenue, la probabilité créée demeure une réalité dépendante dans son être. Enfin, l'absence de hasard souverain ne rend pas l'univers intégralement lisible. Dieu connaît l'ordre total ; l'Homme ne le connaît pas. La foi délivre de la terreur d'un chaos sans principe, mais elle ne donne aucun droit à convertir les coïncidences en oracles.

Obiectiones

Obiectio I — Si Dieu gouverne tout, rien n'arrive par hasard

Il semble que le hasard n'existe pas réellement. Un événement fortuit est celui qui n'était ni prévu ni voulu par une intelligence ordonnatrice. Or Dieu connaît tous les événements et les inclut dans sa Providence. Rien ne peut donc survenir en dehors de son intention. Ce qui paraît fortuit à la créature possède une raison dans le dessein divin. La rencontre imprévue, l'accident et le résultat du dé étaient éternellement connus et ordonnés. Le mot « hasard » ne désignerait que l'ignorance humaine. En outre, attribuer un effet au hasard semble retirer cet effet à la sagesse. Ou bien Dieu l'a voulu, et il n'est pas fortuit ; ou bien il ne l'a pas voulu, et quelque chose échappe à son gouvernement. L'universalité de la Providence exige donc la négation de tout hasard réel.

Obiectio II — Si le hasard est réel, quelque chose échappe à Dieu

De plus, le hasard est ordinairement opposé à l'intention et à la nécessité. Ce qui arrive par hasard ne procède donc ni d'un dessein ni d'une connexion déterminée. Si un tel événement existe réellement, il ne peut être rapporté à Dieu comme à une Cause ordonnatrice. On ne saurait dire qu'il est hasard pour la créature et Providence pour Dieu sans attribuer deux propriétés contradictoires au même événement. Ce qui est voulu n'est pas non voulu ; ce qui appartient à un ordre n'est pas hors de l'ordre. La distinction des points de vue paraît seulement subjective. Le hasard serait vrai pour celui qui ignore et faux pour celui qui sait. Il ne posséderait aucune réalité dans les choses. Reconnaître un hasard objectif reviendrait donc à limiter la Providence.

Obiectio III — L'indétermination quantique limiterait la Providence

En outre, la physique contemporaine décrit certains résultats individuels par des probabilités plutôt que par une évolution classique déterminée. Si le résultat n'est pas fixé par l'état physique antérieur, un événement nouveau paraît surgir sans

cause suffisante. Dieu ne pourrait alors le gouverner qu'en sélectionnant directement l'issue. Mais une telle sélection cachée introduirait une variable non physique ou une intervention particulière à chaque mesure. Si aucune sélection divine n'est admise, le résultat se produit indépendamment de tout dessein. L'indétermination quantique semblerait donc imposer une alternative : soit Dieu comble causalement les lacunes de la physique, soit certains événements élémentaires échappent réellement à son gouvernement.

Obiectio IIII — Toute coïncidence serait un message
Encore, si le hasard n'existe pas devant Dieu, une rencontre imprévue, une parole entendue au moment opportun ou une suite improbable d'événements doivent posséder une intention providentielle. Or l'intention produit une signification. Il semble donc légitime de lire les coïncidences comme des messages. Dieu gouvernant les détails, il peut disposer les événements pour avertir, confirmer ou guider. Refuser cette lecture reviendrait à croire abstraitement à la Providence tout en lui interdisant de parler dans l'histoire. Une foi conséquente devrait rechercher le sens de chaque hasard apparent. La coïncidence serait précisément la forme discrète sous laquelle la Providence manifeste sa volonté.

Obiectio V — Le hasard ne serait que notre ignorance
Enfin, tout événement possède une cause déterminée, même lorsque nous ne la connaissons pas. Le dé tombe sur une face en raison de la force du lancer, des rotations, des chocs et de la surface. La rencontre inattendue résulte des déplacements réels des personnes. Le mot « hasard » n'ajoute aucune cause. À mesure que la science progresse, elle remplace les explications fortuites par des mécanismes. Ce que les anciens attribuaient au hasard reçoit aujourd'hui une analyse causale. Il paraît donc plus rigoureux de dire que le hasard n'existe pas dans les choses, mais seulement dans une connaissance insuffisante. Le prétendu hasard objectif serait une hypostase de l'ignorance. Il ne resterait que des événements nécessaires ou déterminés dont l'Homme ne sait pas encore calculer le

résultat.

Sed contra est quod dicitur
Le livre des Proverbes affirme : « On tire au sort avec un dé, mais le Seigneur décide de tout »313. Le geste est confié à un procédé qui échappe à l'intention déterminante de l'homme, sans être placé hors de la souveraineté divine. Aristote reconnaît le hasard et la spontanéité parmi les causes, mais comme causes par accident. Un homme vient au marché pour une raison et y rencontre son débiteur sans avoir organisé cette rencontre : chacune des chaînes causales est réelle, tandis que leur concours produit un effet que l'intention particulière ne visait pas314. Saint Thomas consacre un chapitre à montrer que la Providence divine n'exclut ni la fortune ni le hasard. Il serait même contraire à la perfection de l'ordre providentiel que tout advienne nécessairement. La pluralité des causes entraîne des rencontres, des empêchements et des effets par accident qui sont fortuits relativement aux agents particuliers315. Maïmonide rapporte au cours naturel et au hasard plusieurs événements touchant les individus non rationnels, tout en les maintenant dans un ordre qui dépend ultimement de Dieu. Son usage du hasard n'en fait donc pas une puissance incréée, même si sa conception de la Providence particulière diffère réellement de la doctrine thomiste316. Le Ḥazon Ish refuse que la confiance signifie certitude d'une issue temporelle favorable. Tant qu'aucune prophétie n'a déterminé l'avenir, plusieurs issues demeurent possibles pour l'Homme ; la foi consiste à reconnaître qu'aucun « hasard » n'est souverain et que tout demeure sous le jugement divin317.

Respondeo dicendum quod
Je réponds que le hasard existe réellement dans un univers gouverné par la Providence, mais relativement aux causes

313 Pr 16, 33, traduction liturgique AELF.
314 Aristote, *Physique*, II, 4-6, 195b31-197b32.
315 Thomas d'Aquin, *Somme contre les Gentils*, livre III, chap. 74.
316 Moïse Maïmonide, *Guide des égarés*, III, 17.
317 Avraham Yeshaya Karelitz (Ḥazon Ish), *Emunah u-Bitachon*, II, 1.

particulières, à leurs intentions et à leur concours. Il n'existe pas comme cause première, puissance indépendante ou absence absolue d'ordre. Un même événement peut être fortuit quant aux agents prochains qui ne le visaient pas et providentiel quant à Dieu qui connaît, cause et ordonne l'ensemble des causes. Il faut premièrement distinguer le hasard de l'absence de cause. Un événement fortuit ne surgit pas du néant. La rencontre au marché possède des causes : un homme s'y rend pour acheter, un autre pour une autre affaire, leurs itinéraires convergent et ils se voient. Rien n'est sans cause. Ce qui manque n'est pas la causalité, mais l'intention commune de l'effet. Aucun des deux agents n'a organisé leur rencontre sous le rapport où elle advient. Le résultat naît du concours accidentel de deux séries causales qui poursuivaient des fins distinctes. Aristote nomme ainsi le hasard une cause par accident. Il ne constitue pas une substance ou une force ajoutée aux causes réelles. Il qualifie le rapport contingent par lequel une cause produit un effet qu'elle ne visait pas selon sa fin propre. La blancheur d'un architecte ne construit pas la maison en tant que blancheur ; l'architecte blanc construit, et sa blancheur accompagne accidentellement l'opération. De même, aller au marché cause par accident la rencontre du débiteur lorsque ce résultat n'était pas le motif du déplacement. Il faut deuxièmement distinguer hasard et spontanéité selon le vocabulaire aristotélicien. La fortune ou hasard au sens strict concerne des agents capables de choix et des résultats qui auraient pu être intentionnels. La spontanéité possède une extension plus large et peut concerner des processus naturels. Cette distinction terminologique varie selon les langues et les traditions. L'essentiel est que certains événements adviennent en dehors de la fin particulière poursuivie, sans être dépourvus de causes réelles. Il faut troisièmement distinguer le hasard relatif et le hasard absolu. Le hasard relatif qualifie l'effet par rapport à une cause ou une intention limitée. Le hasard absolu serait un principe selon lequel une réalité apparaîtrait sans aucune cause, sans aucune intelligibilité et hors de tout ordre. Le premier existe ; le second ne peut constituer une puissance métaphysique. Ce qui est

entièrement sans cause ne possède aucune raison d'être plutôt que de ne pas être. Et s'il possède quelque réalité, cette réalité relève de la Cause universelle. Le hasard n'est donc pas un dieu rival, un vide causal ou une liberté de la matière à l'égard du Créateur. Il appartient au mode fini selon lequel plusieurs causes secondes se rencontrent dans un ordre qu'aucune d'elles n'embrasse totalement. Il faut quatrièmement distinguer la perspective de la cause particulière et celle de la Cause universelle. Une cause particulière vise un effet proportionné à sa puissance : le cultivateur la récolte, le médecin la guérison, le voyageur son lieu d'arrivée. Son intention ne s'étend pas à toutes les conséquences possibles de son opération. Dieu connaît et ordonne la totalité. Il sait que les chaînes causales se rencontreront, que telle action empêchera ou favorisera telle autre et que des effets non voulus par les agents surgiront de leur concours. L'événement fortuit n'est donc pas hors de la Providence. Cette différence n'est pas une contradiction. « Non voulu » et « voulu » ne se disent pas selon le même agent ni sous le même rapport. La rencontre n'est pas voulue par les voyageurs comme fin de leur déplacement ; elle peut être incluse dans l'ordre voulu par Dieu. Un acte peut pareillement être involontaire quant à une conséquence et volontaire quant à son principe. L'homme qui jette une cargaison à la mer pendant une tempête ne désire pas la perte considérée en elle-même ; il la choisit cependant comme moyen de sauver le navire. Les qualifications modales exigent toujours la détermination du sujet et du rapport. Il faut cinquièmement préciser que la Providence ne supprime pas l'accidentel. Saint Thomas affirme au contraire que la perfection de l'univers demande une diversité de causes, dont certaines sont contingentes, faillibles et susceptibles de se rencontrer. Si tout effet suivait nécessairement d'une seule chaîne infaillible, cet ordre serait moins riche. Les êtres matériels sont composés et corruptibles. Leurs puissances agissent généralement selon leur nature, mais elles peuvent être empêchées par d'autres causes. Une semence peut ne pas germer ; un organisme peut développer une anomalie ; une action prudente peut rencontrer une circonstance imprévue.

L'échec minoritaire ne transforme pas la nature en illusion. Une cause peut produire son effet « le plus souvent » sans le produire toujours. La possibilité de défaillance appartient au mode contingent de certaines causes. Les rencontres fortuites résultent également de la pluralité. Plus l'univers contient de causes réelles, plus des interactions non visées par chacune sont possibles. Le hasard relatif manifeste ainsi la consistance des causes secondes au lieu de prouver leur absence. Un univers où aucune cause ne pourrait produire une conséquence non directement visée ressemblerait à un mécanisme dont chaque détail serait nécessairement enfermé dans une unique intention créée. La Providence peut vouloir un ordre plus fécond, où les causes possèdent des trajectoires propres et où leurs concours produisent des effets par accident. Il faut sixièmement distinguer la contingence du hasard. Est contingent ce dont le contraire est possible selon la nature ou la puissance considérée. Est fortuit ce qui résulte accidentellement du concours de causes sans être visé comme tel par leur intention. Tout hasard implique une certaine contingence, mais toute contingence n'est pas hasard. Une volonté choisit librement un acte contingent sans que son choix soit nécessairement fortuit. Un événement naturel peut avoir plusieurs issues selon ses dispositions sans résulter d'une rencontre accidentelle. La contingence qualifie le mode de l'effet ou de sa cause ; le hasard qualifie souvent le rapport de l'effet à une intention ou à une chaîne causale particulière. Il faut septièmement distinguer hasard objectif et ignorance subjective. Il arrive que le mot « hasard » signifie seulement que nous ignorons la cause. Un mécanisme entièrement déterminé peut être imprévisible faute de connaître les conditions initiales ou de pouvoir effectuer le calcul. Le lancer ordinaire d'un dé peut, selon le modèle physique retenu, être déterminé par des paramètres que le joueur ne mesure pas. Le résultat est alors aléatoire pour la pratique et pour la connaissance sans être nécessairement indéterminé dans le processus. Mais toute fortune aristotélicienne ne se réduit pas à cette ignorance. Même si l'on connaissait parfaitement les itinéraires de deux hommes, leur rencontre demeurerait

accidentelle relativement aux fins pour lesquelles ils se déplacent. La connaissance complète de la cause ne transforme pas rétroactivement leur intention. Le hasard objectif relatif concerne donc la structure causale elle-même : un effet par accident se produit par le concours de causes ordonnées à d'autres fins. Il ne disparaît pas simplement parce qu'un observateur supérieur le prédit. Dieu connaît éternellement la rencontre, mais cette connaissance ne fait pas que les agents particuliers aient cherché à se rencontrer. Le fortuit selon la cause prochaine demeure fortuit sous ce rapport. Il faut huitièmement distinguer l'imprévisibilité, la probabilité et l'indétermination ontologique. L'imprévisibilité peut provenir d'une ignorance, d'une sensibilité extrême aux conditions, d'une complexité de calcul ou d'une limitation principielle de l'observation. La probabilité peut exprimer une fréquence, une mesure d'incertitude ou une structure fondamentale du modèle physique. Elle permet des prédictions rigoureuses sur des distributions sans déterminer nécessairement chaque résultat individuel. L'indétermination ontologique affirme davantage : l'état antérieur de la réalité ne fixe pas une issue unique. Cette interprétation ne doit pas être confondue avec le seul usage mathématique des probabilités. La mécanique quantique formule des prédictions probabilistes d'une précision exceptionnelle. Le théorème de Bell exclut certaines classes de théories à variables cachées locales reproduisant toutes les corrélations quantiques, mais il ne convertit pas à lui seul toute interprétation déterministe imaginable en contradiction. Des interprétations déterministes et indéterministes du formalisme continuent d'être proposées. La théologie ne doit donc pas s'attacher prématurément à une interprétation physique. Elle n'a pas besoin d'un indéterminisme quantique pour sauver la liberté divine ou humaine ; elle n'a pas davantage besoin d'un déterminisme physique universel pour sauver la Providence. Supposé qu'un processus physique soit réellement indéterminé relativement à son état antérieur, cette indétermination serait encore une propriété créée. La puissance de produire plusieurs issues, la distribution de probabilités et l'actualisation de l'une d'elles

posséderaient l'être et dépendraient de Dieu. Supposé qu'une interprétation déterministe soit vraie, la détermination physique ne deviendrait pas cause première et ne suffirait pas à abolir les différents niveaux de causalité, notamment l'action rationnelle. Dans les deux cas, la métaphysique de la Providence ne se confond pas avec une lacune du modèle. Il faut neuvièmement rejeter le « Dieu des lacunes quantiques ». Dieu ne gouverne pas seulement à l'instant où les équations paraissent ne plus fixer un résultat. Il cause l'être du système, des lois, des états, des probabilités et de l'appareil de mesure. Le présenter comme celui qui choisirait secrètement chaque issue afin de combler une indétermination physique réduit sa causalité à une intervention concurrente. Une telle hypothèse pourrait éventuellement appartenir à une interprétation particulière, mais elle n'est pas requise par la doctrine de la Providence. Dieu est aussi présent causalement à un processus parfaitement déterministe qu'à un processus probabiliste. Sa transcendance ne se mesure pas au nombre de degrés de liberté laissés indéterminés par les équations. Il faut dixièmement distinguer inclusion providentielle et nécessité. Que Dieu connaisse et ordonne l'événement ne signifie pas que celui-ci soit nécessaire selon ses causes prochaines. La Providence veut le mode des effets : le nécessaire nécessairement, le contingent contingemment, le fortuit par le concours de causes particulières. Saint Thomas affirme qu'il serait contraire à la Providence que tout arrive nécessairement. Le gouvernement parfait ne consiste pas à uniformiser le mode causal, mais à produire un ordre où différents degrés d'être et d'efficacité atteignent leurs fins. Un événement peut donc être infailliblement présent à la science divine et contingent dans sa nature ; inclus dans le décret et fortuit relativement aux agents ; certain quant à l'ordre total et imprévu quant à la connaissance humaine. Ces distinctions prolongent celles de la nécessité de la conséquence et de la nécessité du conséquent. « Si Dieu connaît éternellement cet événement, il adviendra » possède une nécessité de conséquence ; l'événement ne devient pas pour autant physiquement ou naturellement nécessaire dans sa cause

prochaine. Il faut onzièmement examiner le sort de Pr 16, 33. Le lot est précisément un procédé par lequel l'Homme renonce à déterminer l'issue par son choix direct. Il laisse agir un dispositif dont il ne maîtrise pas individuellement le résultat. Le texte sapientiel ne dit pas que le dé ne possède aucune cause physique. Il enseigne que même l'issue soustraite à la maîtrise humaine n'échappe pas au Seigneur. Le hasard pratique est placé sous la souveraineté sans être transformé en décision humaine cachée. Cette parole ne justifie pas l'usage divinatoire de tout tirage. Dans certains contextes bibliques déterminés, le lot appartient à une procédure religieuse instituée. Hors d'une telle institution, jeter un dé ne contraint pas Dieu à révéler son conseil. La souveraineté sur le résultat ne transforme pas tout procédé aléatoire en oracle. Il faut distinguer la dépendance universelle et la signification révélée. Il faut douzièmement recevoir Maïmonide avec exactitude. En attribuant plusieurs événements du monde animal à l'ordre naturel ou au hasard, il refuse que chaque accident individuel corresponde à une intervention providentielle particulière. Cette thèse diffère de la doctrine thomiste de l'extension universelle de la Providence. Mais son hasard n'est pas nécessairement un principe métaphysique indépendant. Il opère dans un monde créé, ordonné par des natures générales. La divergence porte sur le degré et le mode de la Providence particulière, non sur l'existence d'un second absolu nommé hasard. La doctrine catholique peut recevoir son refus d'une administration anthropomorphique et d'une lecture superstitieuse, tout en affirmant que les événements fortuits particuliers demeurent inclus dans la Providence. Il faut treizièmement entendre le Ḥazon Ish. Son affirmation qu'« il n'y a pas de hasard dans le monde » vise la souveraineté : aucun événement ne devient un maître autonome capable de soustraire la créature à Dieu. Elle ne signifie pas que le croyant connaisse l'issue favorable ni qu'il puisse déchiffrer le décret. Le texte insiste précisément sur l'avenir non tranché pour l'Homme lorsque aucune prophétie n'a révélé le résultat. La confiance reconnaît la Providence au sein de l'incertitude ; elle ne supprime pas cette incertitude. Cette nuance permet de

distinguer l'absence de hasard absolu et la réalité du hasard relatif. Aucun événement n'échappe à Dieu ; plusieurs événements demeurent fortuits, contingents et imprévisibles pour les causes secondes. Il faut quatorzièmement distinguer la Providence et le message. Une intention universelle d'ordre ne produit pas nécessairement un contenu linguistique adressé à une personne. Dieu veut qu'un monde naturel agisse selon ses causes ; chaque effet n'est pas pour autant une phrase. Une pierre existe par volonté divine, mais sa forme n'est pas automatiquement un commandement personnel. Une pluie est incluse dans la Providence ; elle ne signifie pas toujours que Dieu approuve ou condamne une décision précise. Un message suppose un ordre de signification : parole révélée, signe institué, contexte prophétique ou discernement fondé. La simple improbabilité d'une coïncidence ne suffit pas à établir cet ordre. L'esprit humain est naturellement porté à reconnaître des motifs. Cette puissance permet la science et l'interprétation ; elle peut aussi produire des illusions en reliant arbitrairement des événements indépendants. La prudence spirituelle doit intégrer cette vulnérabilité. Il peut exister des coïncidences que le croyant reçoit légitimement comme occasions de gratitude ou d'examen. Mais il doit distinguer cette réception personnelle, toujours humble et révisable, d'une certitude doctrinale sur le dessein secret de Dieu. Il faut quinzièmement combattre la divination religieuse. Chercher dans chaque hasard la réponse à une question morale dispense de former la conscience, de consulter la raison et de respecter la révélation. Le signe remplace la prudence. Un homme hésite entre un acte juste et un acte injuste, ouvre un livre au hasard et traite la première phrase venue comme ordre divin. Il ne s'abandonne pas à la Providence ; il tente d'utiliser l'événement comme instrument destiné à produire une révélation privée. La volonté de Dieu sur le bien et le mal est déjà connue selon la loi morale. Aucun hasard ne peut rendre légitime le mensonge, l'injustice ou la trahison. Le discernement des circonstances ne peut se substituer à cette règle. La confiance refuse donc deux terreurs : celle du hasard souverain et celle du signe omniprésent. L'Homme n'est pas livré à un chaos

sans Dieu ; il n'est pas davantage enfermé dans un monde où chaque détail exige une interprétation anxieuse. Il faut seizièmement considérer l'action. La réalité du hasard relatif demande la prudence. Puisque les causes peuvent se rencontrer de manière imprévue, l'agent doit anticiper des risques, prévoir des marges, assurer les biens fragiles et corriger son action à mesure que les circonstances changent. Une doctrine fataliste rendrait cette prudence inutile : tout étant fixé par nécessité, la délibération ne modifierait rien. Une doctrine du hasard souverain la rendrait vaine : aucun ordre ne permettrait d'évaluer les conséquences. La Providence et la contingence fondent ensemble l'action prudente. La prévision n'exige pas la certitude. Le médecin agit selon des probabilités, le marin selon les conditions météorologiques, le juge selon les preuves disponibles et le gouvernant selon des scénarios. Leur ignorance partielle ne transforme pas leur action en irrationalité. Dieu gouverne également par cette prudence créée. Prévenir un risque n'est pas lutter contre la Providence ; c'est exercer la causalité qu'elle donne. Il faut dix-septièmement distinguer hasard et responsabilité. Un effet non voulu peut être imprévisible, prévisible ou négligemment ignoré. L'agent n'est pas responsable de tout ce qui survient matériellement après son acte, mais il peut être responsable des risques qu'il devait raisonnablement considérer. Appeler un événement « accident » ne suffit donc pas à l'excuser. Il faut rechercher si la rencontre causale était évitable, si une règle fut violée, si le danger était connu et si les moyens de prévention furent négligés. À l'inverse, toute catastrophe ne doit pas être imputée à une faute humaine. Certaines rencontres de causes dépassent réellement la puissance de prévision et de maîtrise. La justice distingue l'accident, la négligence, l'imprudence et la volonté mauvaise. La théologie de la Providence ne remplace aucune de ces distinctions. Elle les exige parce qu'elle affirme la vérité des causes secondes. Il faut dix-huitièmement comprendre la liberté humaine. Un acte libre n'est pas un hasard. Il procède d'une intelligence et d'une volonté ; il possède une raison, même lorsque cette raison est mauvaise ou insuffisante. Réduire la liberté à l'indétermination aléatoire

ne la sauve pas. Un choix produit par un tirage interne sans relation au jugement ne serait pas davantage mien. La liberté exige l'intériorité rationnelle de la détermination, non l'absence de toute cause. La contingence volontaire diffère donc du hasard physique. La volonté peut faire autrement parce qu'aucun bien particulier ne la nécessite absolument et parce qu'elle se détermine sous la raison du bien. Elle n'est pas libre parce qu'un événement sans sujet surgirait en elle. Une éventuelle indétermination microscopique dans le cerveau ne produirait pas à elle seule la responsabilité morale. Elle pourrait introduire de l'imprévisibilité, non la maîtrise rationnelle de l'acte. Il faut enfin formuler la réponse totale. Le hasard existe comme rapport accidentel entre des causes créées limitées. Il désigne des effets non visés par leurs intentions propres, des rencontres qui ne suivent pas toujours ou nécessairement de chacune prise isolément et, selon certains usages scientifiques, des résultats décrits probabilistement. Il n'existe pas comme source première. Il ne donne l'être ni aux causes ni à leurs rencontres. Il ne possède aucune connaissance, aucune intention et aucune puissance souveraine. Il ne gouverne pas le monde. L'événement fortuit est donc doublement situé. Horizontalement, il résulte d'un concours de causes secondes et peut être réellement accidentel par rapport à leurs fins. Verticalement, tout son être dépend de Dieu et son occurrence appartient à l'ordre universel de la Providence. Cette verticalité ne supprime pas l'horizontalité. Dieu ne rend pas la rencontre intentionnelle pour les agents qui ne la visaient pas. La causalité universelle ne détruit pas le caractère accidentel du rapport particulier. Inversement, l'horizontalité ne ferme aucune région à Dieu. Le concours de causes n'acquiert pas l'aséité parce qu'il n'était pas prévu par les créatures. Ce qui est imprévu pour elles demeure présent à Dieu.

Ad obiectiones

Ad primum dicendum quod : la Providence peut vouloir un ordre comprenant des rencontres fortuites. Dieu n'a pas besoin que tout effet advienne nécessairement ni qu'il soit visé

par chaque cause particulière. Il veut une diversité de natures et de puissances dont les interactions produisent parfois des effets par accident. Le hasard demeure réel relativement aux agents, tout en étant inclus dans l'ordre universel318.

Ad secundum dicendum quod : le hasard relatif n'est pas une cause première et ne soustrait aucune réalité à Dieu. Le même événement peut être non voulu par les causes particulières sous le rapport de leur fin et connu ou ordonné par Dieu sous le rapport de l'ensemble. Il n'y a pas contradiction, parce que les sujets et les rapports diffèrent. La Providence n'abolit pas le mode accidentel de l'effet.

Ad tertium dicendum quod : une indétermination créée, si elle appartient réellement à certains processus physiques, demeure dépendante dans son être, dans son champ de possibilités et dans son actualisation. Dieu n'a pas besoin de combler une lacune comme cause physique cachée. Le formalisme probabiliste de la mécanique quantique ne tranche pas seul toutes les interprétations métaphysiques ; aucune interprétation ne peut cependant transformer une propriété créée en indépendance à l'égard de la Cause première.

Ad quartum dicendum quod : la dépendance ne signifie pas message privé. Tout événement appartient à la Providence, mais toute réalité n'est pas un signe linguistique institué pour révéler une décision particulière. Les coïncidences peuvent être reçues avec gratitude ou prudence ; elles ne fournissent pas, par leur seule improbabilité, une révélation certaine. La foi dans la Providence doit être distinguée de la divination.

Ad quintum dicendum quod : certains emplois du mot hasard désignent notre ignorance, mais certaines rencontres sont réellement accidentelles relativement aux agents et à leurs intentions. Même une connaissance parfaite des itinéraires ne ferait pas que les voyageurs aient voulu se rencontrer. L'effet

318 Thomas d'Aquin, *Somme contre les Gentils*, livre III, chap. 74.

possède des causes déterminées ; son rapport à leur fin demeure fortuit. Le hasard par accident n'est donc pas une simple lacune de connaissance.

Conclusio practica

La doctrine du hasard doit libérer l'Homme de deux terreurs contraires. La première est la terreur d'un monde sans principe, où une puissance aveugle pourrait à chaque instant détruire tout ordre. La seconde est la terreur d'un monde saturé de messages, où chaque événement exigerait d'être déchiffré sous peine de manquer la volonté divine. Le hasard n'est pas un dieu. Il ne distribue ni la vie, ni la mort, ni le succès comme une puissance souveraine. Ce que l'Homme rencontre par accident demeure situé dans un monde créé, conservé et gouverné. Cette vérité permet d'affronter l'imprévu sans l'adorer. Une maladie rare, un accident, une rencontre et une perte peuvent bouleverser une vie ; ils ne deviennent pas pour autant les révélations d'une force métaphysique nommée Chance. L'Homme ancien personnifiait parfois la Fortune, roue instable qui élevait et abaissait les puissants. Le croyant ne nie pas l'instabilité des biens temporels ; il nie qu'elle possède le dernier mot ou une volonté propre. La confiance en Dieu ne garantit pourtant pas un résultat favorable. Le Ḥazon Ish insiste avec justesse : lorsque l'avenir n'est pas révélé, il demeure indéterminé pour nous entre plusieurs issues. La confiance ne consiste pas à déclarer d'avance que le bien temporel désiré surviendra. Elle consiste à ne pas laisser l'événement devenir seigneur. Même l'issue douloureuse demeure sous un jugement que nous ne comprenons pas entièrement. Le hasard apparent ne possède pas la puissance de couper la créature de Dieu. Cette confiance ne doit pas devenir passivité. Puisque les causes secondes sont réelles, le risque doit être évalué et réduit. On attache sa ceinture, on soigne une infection, on consolide un bâtiment et on prépare une épargne raisonnable. La Providence n'est pas offensée par la prudence qu'elle rend possible. Le fatalisme affirme : « Ce qui doit arriver arrivera ; agir ne sert à rien. » La doctrine chrétienne répond : l'action prudente fait partie des causes par

lesquelles certains événements arrivent ou sont empêchés. La décision humaine appartient elle-même à l'ordre providentiel. La réalité du hasard relatif interdit cependant l'illusion du contrôle total. Aucune planification ne supprime toutes les rencontres causales. L'action responsable prépare, mais elle ne devient pas omniscience. Elle accepte une marge de vulnérabilité sans la transformer en résignation. Cette limite peut humaniser le pouvoir. Le gouvernant qui se croit capable de supprimer tout risque demandera bientôt une maîtrise totale des personnes. La promesse de sécurité absolue justifie aisément la surveillance, la contrainte et l'élimination de toute initiative imprévisible. Une politique juste réduit les risques évitables, protège les plus vulnérables et reconnaît qu'aucune institution créée ne maîtrise l'avenir. Elle ne traite pas chaque événement défavorable comme preuve qu'un contrôle supplémentaire doit absorber la liberté. Le hasard relatif rappelle également que le succès ne correspond pas toujours exactement au mérite. Un homme travaille justement et rencontre une circonstance défavorable ; un autre profite d'un concours de causes qu'il n'a pas produit. La justice sociale ne peut donc identifier automatiquement richesse et vertu, pauvreté et faute. Une société doit considérer les accidents de naissance, de santé, de conjoncture et de milieu. Reconnaître leur caractère fortuit relativement au mérite humain fonde la solidarité. Celui qui a reçu un avantage qu'il n'a pas causé ne peut le traiter comme preuve d'une supériorité absolue. Inversement, la victime d'un accident ne doit pas être tenue pour coupable de tout ce qui lui arrive. L'idéologie d'une autonomie totale transforme l'infortune en échec personnel : si chacun produisait entièrement son destin, tout malheur prouverait une mauvaise décision. La doctrine des causes et du hasard refuse cette cruauté. L'Homme est véritablement cause de certains actes ; il n'est pas cause universelle de toutes les circonstances qui le touchent. La responsabilité doit être attribuée avec précision. La même doctrine purifie la gratitude. Je peux rendre grâce pour une rencontre heureuse sans prétendre connaître toutes les raisons du décret. La gratitude reçoit un bien ; elle ne transforme pas nécessairement

l'événement en prophétie sur l'avenir. Je peux également reconnaître qu'un mal a produit ultérieurement un bien sans dire que le mal était bon ou que j'en comprends la permission. La Providence peut ordonner ce que l'agent créé n'avait pas visé ; cette ordination ne transforme pas l'injustice en moyen légitime. Le discernement spirituel doit donc demeurer sobre. Une coïncidence peut attirer l'attention, provoquer une question ou encourager une décision déjà conforme au bien. Elle ne doit jamais remplacer la vérité morale, la prudence ou le conseil. Plus une interprétation attribue à Dieu une instruction particulière, plus elle demande une vérification rigoureuse. L'impression subjective et l'improbabilité statistique ne suffisent pas. Dieu ne se contredit pas : aucun « signe » ne peut autoriser ce que la justice interdit. La divination religieuse nourrit une dépendance anxieuse. Le sujet ne choisit plus selon la raison ; il attend que le monde décide à sa place. Une heure répétée, un objet rencontré ou une phrase aléatoire deviennent des ordres. Cette pratique ne reconnaît pas la Providence ; elle abdique la causalité rationnelle que Dieu donne. Le monde créé n'est pas un oracle permanent. Il est un ordre de natures, de causes, de libertés, de rencontres et de signes déterminés. La plupart de ses événements doivent être reçus et interprétés selon leurs causes propres. Cette sobriété ne désenchante pas la création. Elle permet une admiration plus profonde. Le monde peut produire de véritables nouveautés relatives par la rencontre de causes réelles ; son histoire n'est pas la répétition mécanique d'un schéma visible. La surprise appartient à la condition créée. Dieu n'est jamais surpris ; l'Homme peut l'être. Cette différence n'est pas une humiliation. Elle ouvre l'accueil, la découverte, la prudence et la disponibilité à des biens qu'aucun projet individuel n'avait prévus. La rencontre fortuite peut devenir matière d'une décision libre. Je n'ai pas organisé la présence de l'homme blessé sur ma route ; je peux pourtant choisir de devenir son prochain. Le hasard relatif fournit alors l'occasion, non la nécessité, de la charité. La parabole du bon Samaritain manifeste une structure semblable : les personnages rencontrent une situation qu'ils n'ont pas produite ; leur liberté

se révèle dans la réponse. L'imprévu ne supprime pas l'action morale, il lui présente parfois son objet. Le hasard peut ainsi être le lieu d'une vocation sans être en lui-même un message décodable. L'événement ne dicte pas automatiquement la réponse ; la vérité du bien donne à la volonté la mesure de ce qu'elle doit faire. La science des probabilités reçoit également sa dignité. Étudier le hasard ne signifie pas attribuer au chaos une souveraineté. C'est mesurer des distributions, évaluer des risques et découvrir des régularités statistiques dans des phénomènes dont chaque issue n'est pas individuellement prévisible. La Providence ne rend pas ces calculs inutiles. Elle gouverne un monde où la fréquence, la variance et l'incertitude peuvent être des propriétés objectives de nos modèles ou des phénomènes. Le statisticien ne calcule pas la place laissée par Dieu ; il étudie l'ordre créé. L'indétermination quantique ne doit donc susciter ni panique métaphysique ni enthousiasme apologétique. Elle n'expulse pas Dieu et ne prouve pas son intervention. Elle demande d'abord une interprétation physique rigoureuse. La théologie n'a rien à gagner à installer Dieu dans l'issue que la science ne prédit pas individuellement. Une interprétation future plus déterministe semblerait ensuite le chasser. Dieu cause le réel autant dans la régularité que dans l'incertitude. La liberté humaine ne doit pas davantage être placée dans un saut quantique aléatoire. Une décision est libre parce qu'elle procède du sujet selon une connaissance et une volonté, non parce qu'un événement microscopique aurait échappé au déterminisme. L'aléatoire peut rompre une chaîne déterministe sans produire une personne. Le hasard ne choisit pas. Il ne connaît ni la fin ni le bien ; il ne peut porter la responsabilité. La liberté intérieure se tient donc entre le fatalisme et le caprice. Elle reconnaît des causes, assume ses actes, accepte l'imprévu et demeure capable de donner une réponse rationnelle. Elle n'est ni l'exécution d'un destin mécanique ni la production d'événements sans raison. Face à l'infortune, cette liberté refuse deux mensonges. Elle ne dit pas : « Tout était physiquement nécessaire, personne n'y peut rien », lorsque des responsabilités peuvent être établies. Elle ne dit pas davantage : « Tout est un signe qui m'accuse », lorsque

l'événement ne révèle aucune faute particulière. Elle recherche ce qui peut être compris, corrige ce qui peut être changé et confie à Dieu ce qui demeure obscur. La distinction des causes devient une discipline de vérité. La Providence délivre finalement de la terreur du hasard sans supprimer l'aventure créée. Le futur n'est pas un néant souverain qui pourrait échapper à Dieu ; il demeure réellement futur pour nous, ouvert à la délibération, à l'action et aux rencontres imprévues. Cette ouverture n'est pas un défaut dans la science divine. Elle appartient au mode temporel de la créature. Dieu peut gouverner une histoire dont les agents ne connaissent pas à l'avance tous les chemins et où leurs décisions possèdent une nouveauté réelle dans le temps. Le hasard relatif ne menace donc pas l'ordre. Il en manifeste un degré : plusieurs causes sont assez réelles pour poursuivre leurs fins, se rencontrer, se favoriser ou s'empêcher. La Cause première est assez souveraine pour ordonner cette pluralité sans la convertir en nécessité uniforme. Le traité pourra retenir cette formule : ce qui est fortuit pour les causes particulières n'est pas hors de la Providence ; ce qui appartient à la Providence ne cesse pas, pour cette raison, d'être fortuit selon son mode prochain. Ainsi l'Homme est libéré du hasard comme idole et du présage comme tyrannie. Il peut avancer dans un monde dont il ne maîtrise pas tous les concours, mais dont aucun événement ne devient une puissance absolue. Il agit sans tout contrôler, espère sans prédire et croit sans prétendre déchiffrer le conseil secret de Dieu.

Quaestio XIIII : Dieu est-il cause du mal qu'il permet ?

Utrum Deus sit causa mali quod permittit ?

Les questions précédentes ont établi que rien de ce qui existe ou agit ne tombe hors de la causalité divine. Dieu crée tout être, le conserve, concourt à son opération et gouverne chaque événement selon un ordre providentiel. La difficulté atteint désormais son point le plus aigu : si le mal existe dans un univers entièrement dépendant de Dieu, Dieu ne doit-il pas en être la cause[319] ? Il ne suffit pas de répondre que le mal vient de la créature. La créature elle-même vient de Dieu, avec ses puissances, ses limites et les circonstances dans lesquelles elle agit. Dieu connaît éternellement la faute, conserve le pécheur pendant qu'il agit, donne l'être au mouvement par lequel l'injustice est accomplie et pourrait empêcher l'acte sans difficulté. La distinction entre l'action divine et la défaillance créée semble alors ne déplacer le problème que d'un degré. La permission paraît particulièrement obscure. Lorsqu'un homme peut empêcher un crime sans danger ni obligation contradictoire et choisit de ne pas intervenir, son omission peut le rendre complice. Or Dieu possède une connaissance

[319] Pour voir tout le raisonnement *more géometrico*, consulter le Traité de Métaphysique de Joakim Joseph Jordan (moi-même !).

parfaite, une puissance infinie et aucun obstacle extérieur. Comment la permission divine pourrait-elle être moralement innocente là où la permission humaine serait coupable ? La souffrance innocente rend la question plus grave encore. Le mal moral peut être attribué à une volonté défaillante ; mais qu'en est-il de l'enfant malade, de la victime torturée, de la population frappée par une catastrophe ou de l'animal détruit sans faute ? Leur souffrance ne procède pas de leur choix. L'ordre créé lui-même semble les exposer à une privation qu'ils n'ont pas voulue. Il serait trop facile de répondre que tout mal produit finalement un bien. Une telle formule peut transformer la victime en simple moyen d'un dessein qui lui demeure étranger. Elle pourrait également fournir à l'oppresseur une justification providentielle : puisque Dieu tire le bien du mal, la violence deviendrait indirectement nécessaire au salut qu'elle prépare. À l'inverse, retirer entièrement le mal de la Providence introduirait dans l'univers une puissance que Dieu ne gouverne pas. Le péché deviendrait un commencement absolu, capable de produire un réel sans dépendre de la Cause première. Le mal ne serait plus une défaillance dans le bien reçu, mais une création rivale. Il faut donc distinguer plusieurs questions. Dieu cause-t-il le sujet, la puissance et le mouvement contenus dans l'acte mauvais ? Oui. Cause-t-il la privation de rectitude par laquelle cet acte est mauvais ? Non. Connaît-il et permet-il la faute ? Oui. L'approuve-t-il ou la choisit-il comme moyen moralement nécessaire ? Non. Peut-il en ordonner les conséquences à un bien qui dépasse l'intention du pécheur ? Oui. Sommes-nous capables de connaître la raison particulière de chaque permission ? Le plus souvent, non. La réponse ne supprimera pas le mystère existentiel du mal. La métaphysique peut établir que Dieu n'est pas auteur de la faute ; elle ne transforme pas toute souffrance en réalité immédiatement intelligible. La doctrine catholique elle-même refuse qu'une formule isolée suffise à répondre au scandale du mal : seule la totalité de la foi — création, chute, alliance, Incarnation, Croix, Résurrection, jugement et vie éternelle — permet d'en approcher le sens.

Objectiones

Objectio I — La cause de tout serait cause du mal

Il semble que Dieu soit cause du mal qu'il permet. Tout ce qui existe dépend de la Cause première. Or le mal existe réellement dans le monde : la douleur est ressentie, l'injustice est accomplie, la victime est blessée et l'ordre moral est violé. Si Dieu n'en était pas cause, quelque réalité lui échapperait. On ne peut répondre que le mal est seulement une absence. Une absence peut produire des effets très réels : l'absence de nourriture tue, l'absence de justice détruit une communauté, l'absence de fidélité brise une alliance. Le mal possède donc une efficacité historique et corporelle qui paraît dépasser une simple négation conceptuelle. En outre, l'acte mauvais contient une multitude de déterminations positives. Le meurtrier pense, décide, se déplace, frappe et produit la mort. Dieu donne l'être à tous ces mouvements. S'il cause intégralement l'action concrète, il semble également causer l'acte mauvais lui-même.

Objectio II — Pouvoir empêcher sans empêcher rendrait complice

De plus, celui qui sait qu'un mal va être commis, peut l'empêcher sans subir aucun dommage et choisit de ne pas intervenir paraît consentir à ce mal. L'indifférence pratique suffit parfois à constituer une faute, même lorsque l'observateur ne produit pas directement l'acte. Or Dieu connaît chaque péché avant qu'il soit commis et peut l'empêcher sans diminuer sa puissance. Il pourrait détourner la volonté, supprimer l'occasion, interrompre le mouvement ou protéger la victime. S'il ne le fait pas, sa permission paraît être une forme de coopération. Répondre que Dieu possède de bonnes raisons inconnues ne semble pas suffisant. Une justification cachée pourrait être invoquée pour excuser n'importe quelle abstention. La bonté doit se manifester dans l'acte, non être posée comme une prémisse soustraite à tout jugement.

Objectio III — La limite créée produirait nécessairement

le mal
En outre, Dieu crée des êtres finis, mutables et faillibles. Une intelligence limitée peut se tromper ; une volonté créée peut préférer un bien inférieur ; un corps composé peut souffrir et mourir. Le mal semble donc suivre de la structure même de la création. Si Dieu voulait un monde sans péché ni souffrance, il aurait dû produire des êtres incapables de défaillir. En choisissant des causes limitées, il aurait choisi les conditions qui rendent leur échec possible. La finitude serait ainsi la cause profonde du mal. Leibniz lui-même parle d'une « imperfection originelle » de la créature, antérieure au péché, et rattache la possibilité du mal à la limitation de tout être qui n'est pas Dieu. Si Dieu choisit librement de créer cette limitation, il semble choisir au moins indirectement le mal qui en procède.

Obiectio IIII — La Providence utiliserait le péché comme moyen
Encore, l'Écriture affirme que Dieu fait sortir le bien des intentions mauvaises. Joseph dit à ses frères qu'ils avaient projeté le mal contre lui, mais que Dieu l'a ordonné au bien afin de sauver un peuple. La mort du Christ a été accomplie par des mains impies tout en appartenant au dessein arrêté et à la prescience de Dieu. Il semble donc que Dieu utilise le péché comme moyen de ses fins. La trahison, la violence et la crucifixion deviennent des étapes du salut. Si le moyen est voulu en vue de la fin, sa malice paraît entrer dans le dessein positif. On ne peut répondre que Dieu ordonne seulement le résultat après la faute, puisque son dessein est éternel. Il savait et voulait l'ordre salvifique avant que les pécheurs agissent. Le péché semblerait donc avoir été intégré dès l'origine comme instrument de la Providence.

Obiectio V — La souffrance innocente réfuterait la bonté divine
Enfin, la souffrance innocente paraît incompatible avec la bonté d'un gouvernement universel. Le livre de Job présente un homme juste frappé dans ses biens, sa famille et son corps, tandis que ses amis cherchent à expliquer son malheur par une

culpabilité proportionnée. Le récit refuse précisément cette accusation automatique. Si Dieu gouverne tout, la douleur de l'innocent ne peut être un simple accident extérieur à son dessein. Mais s'il l'intègre à ce dessein, sa bonté semble traiter la créature comme un moyen. La promesse d'un bien futur ne supprime pas l'objection. Compenser une souffrance ne signifie pas qu'il était bon de la permettre. Une bonté parfaite devrait protéger l'innocent avant de le consoler.

Sed contra est quod dicitur

Le Siracide déclare : « Ne dis pas : "C'est le Seigneur qui m'a dévoyé" », car Dieu ne commande à personne d'être impie. Il a créé l'Homme et l'a laissé à son libre arbitre ; devant lui sont le feu et l'eau, la vie et la mort, et l'Homme reçoit ce qu'il choisit. Saint Jacques enseigne que nul ne doit dire : « Ma tentation vient de Dieu. » Dieu n'est tenté par aucun mal et ne tente lui-même personne. La convoitise propre attire et séduit ; tout don excellent vient d'en haut. Saint Augustin soutient que Dieu a jugé meilleur de tirer le bien du mal que de ne permettre aucun mal. Cette affirmation ne fait pas du mal un bien : elle rapporte à la souveraineté divine la capacité de ne jamais être vaincue par ce qu'elle permet. Saint Thomas distingue l'entité positive de l'action et le défaut qui la désordonne. Dieu est cause de tout ce que l'acte possède d'être ; la cause seconde défaillante est cause de la privation. Comme la puissance motrice produit le mouvement de la jambe boiteuse tandis que la difformité de la démarche procède du membre défectueux, Dieu cause l'acte sans causer le défaut moral par lequel il manque à sa règle320. Le Catéchisme de l'Église catholique enseigne sans ambiguïté que Dieu n'est en aucune manière, directement ou indirectement, cause du mal moral. Il le permet en respectant la liberté de ses créatures et sait mystérieusement en tirer le bien ; le mal ne devient pas pour autant un bien. Les voies particulières de la Providence demeurent souvent inconnues avant l'accomplissement ultime. Leibniz distingue la volonté antécédente, par laquelle

320 Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, Ia, q. 48-49.

Dieu veut le bien considéré en lui-même, et la volonté conséquente, qui embrasse l'ordre total dans lequel certains maux sont permis. Sa Théodicée constitue une tentative rationnelle majeure pour penser cette permission, mais sa thèse du « meilleur des mondes possibles » ne doit pas être identifiée sans réserve à l'enseignement catholique.

Respondeo dicendum quod

Je réponds que Dieu n'est pas cause du mal comme mal, bien qu'il soit Cause première de tout ce que l'acte mauvais possède d'être et qu'il permette l'apparition du défaut dans la causalité créée. Le mal n'est pas une substance positive ajoutée à l'être ; il est la privation d'un bien dû dans un sujet qui demeure bon en tant qu'il existe. La volonté créée introduit le désordre non en créant une réalité nouvelle à partir du néant, mais en exerçant de manière défectueuse une puissance reçue. Il faut premièrement rappeler la distinction entre négation et privation. Toute absence n'est pas un mal. L'Homme ne possède pas l'intelligence angélique ; la pierre ne possède pas la sensation ; aucune créature ne possède l'infinité divine. Ces négations appartiennent à la détermination des essences. La privation est l'absence d'une perfection que le sujet devrait posséder selon sa nature, son état ou son acte. La cécité est un mal pour l'animal ordonné à voir ; l'ignorance d'une vérité nécessaire est un mal pour l'intelligence ; l'injustice est un mal dans la volonté qui doit ordonner son action au bien. Le mal présuppose ainsi le bien. Il ne peut exister seul. La maladie existe dans un vivant, le mensonge dans une intelligence capable de vérité, l'oppression dans une relation entre personnes et le péché dans une volonté naturellement ordonnée au bien. Le mal emprunte au bien le sujet dans lequel il subsiste et la puissance par laquelle il agit. Dire que le mal n'est pas une substance ne signifie donc pas qu'il soit imaginaire ou sans conséquence. Une privation peut détruire un bien réel précisément parce qu'elle affecte un sujet réel. Un trou n'est pas une matière positive, mais il peut rendre un navire incapable de flotter ; l'absence de justice n'est pas une force physique, mais elle désordonne réellement les actes, les

institutions et les vies. La puissance destructrice attribuée au mal appartient aux réalités positives qu'il désordonne. Le tyran possède une intelligence, une volonté, une armée, des instruments et une organisation ; toutes ces réalités sont des biens ontologiques. Leur orientation injuste constitue la malice. Le mal ne produit pas seul la destruction : il détourne des puissances positives vers une fin qui manque à l'ordre dû. Il faut deuxièmement distinguer le sujet de l'acte, l'acte lui-même et sa qualification morale. Un mensonge est une parole intelligible produite volontairement. La faculté de parler, la connaissance des mots, l'intention et l'émission sonore possèdent de l'être. Dieu en est Cause première. Mais la parole est ordonnée par nature à signifier le vrai et la volonté doit respecter le bien de l'interlocuteur. Lorsque le sujet affirme sciemment le faux afin de tromper, son acte manque à cet ordre. Cette privation de rectitude ne constitue aucune entité supplémentaire que Dieu devrait créer. L'acte mauvais n'est donc pas composé de deux substances, l'une produite par Dieu et l'autre produite par le pécheur. Il est un unique acte concret, positif selon son entité et défectueux selon son rapport à la règle. Dieu cause l'acte sous la raison de l'être ; la volonté défaillante cause qu'il manque à la mesure morale. L'exemple thomiste de la démarche boiteuse reste utile. La puissance motrice explique que la jambe se meuve ; la lésion explique la difformité du mouvement. Le moteur ne produit pas la difformité sous le rapport où elle procède de l'organe défectueux. De même, la Cause première donne à la volonté d'agir ; le manque de soumission à la règle procède de la volonté créée. Toute comparaison corporelle demeure imparfaite. La volonté n'est pas un membre passif préalablement endommagé par une cause extérieure. Son défaut moral consiste précisément dans le fait qu'elle ne rapporte pas actuellement son acte à la mesure qu'elle connaît ou devrait connaître. Elle est cause de ce défaut comme cause libre défaillante. Il faut troisièmement distinguer le mal moral et le mal physique. Le mal moral réside dans l'acte volontaire contraire à la règle du bien. Le mal physique désigne une privation de l'intégrité naturelle : douleur, maladie, mutilation,

destruction ou mort. Dieu ne veut jamais le mal moral sous la raison de la faute. Il peut en revanche vouloir certains effets physiquement privatifs sous une autre raison. Le juge peut vouloir une peine juste, non comme plaisir pris à la souffrance, mais comme restauration de l'ordre. Dans la nature matérielle, la corruption d'un être peut entrer dans la génération ou la subsistance d'un autre. Toute souffrance ne devient pas pour autant un bien. Elle demeure un mal relativement au sujet privé d'une perfection. Une opération chirurgicale peut être volontairement acceptée en vue de la santé ; la douleur reste une privation que le médecin cherche à limiter. Le bien de la fin ne change pas la douleur en plaisir ni la destruction en intégrité. Il faut quatrièmement distinguer la causalité directe, la permission et l'approbation. Produire un acte signifie en être cause efficiente sous le rapport considéré. Approuver signifie juger l'acte conforme au bien. Permettre signifie ne pas empêcher l'action d'une cause seconde alors qu'on possède le pouvoir de l'empêcher. Ces trois rapports ne sont pas identiques. Dieu produit le sujet et tout ce que son opération contient de positif ; il n'approuve pas la faute ; il permet que la cause créée détermine défectueusement son acte. La permission n'est donc pas une création du mal. Le mal comme privation ne requiert pas une efficacité positive supplémentaire. Il apparaît lorsqu'une cause limitée manque à l'ordre qu'elle devait observer. La permission n'est pas non plus une approbation. Dieu commande le bien, interdit le mal, juge la faute et appelle la créature à la conversion. Le fait qu'il conserve le pécheur pendant son acte ne signifie pas qu'il prononce l'acte juste. Enfin, la permission n'est pas indifférence. Dieu connaît parfaitement la faute, la juge selon sa vérité, en limite les effets selon sa sagesse et l'ordonne sans l'approuver à un dessein qui ne sera pas finalement vaincu. L'indifférence serait absence de jugement ou de sollicitude ; la permission providentielle appartient au gouvernement d'un ordre total. Il faut cinquièmement expliquer pourquoi la permission divine ne peut être mesurée sans distinction par les obligations d'un agent humain. Un homme appartient au même ordre moral que les autres personnes ; ses biens sont

limités, ses responsabilités déterminées et ses omissions peuvent violer un devoir de justice ou de charité. Il doit intervenir lorsqu'il possède une obligation proportionnée et les moyens raisonnables de le faire. Dieu n'est pas un agent fini placé à côté de la victime et du criminel. Il est la Cause de leur être, le principe de tout bien et la fin ultime de l'ordre créé. Ses rapports avec les créatures ne sont pas ceux d'un citoyen soumis à une loi antérieure qui lui imposerait de produire le meilleur effet temporel à chaque instant. Cette différence n'autorise pas à appeler bon ce qui serait mauvais chez une créature. Elle signifie que l'évaluation doit considérer la totalité de l'ordre dont Dieu seul possède la connaissance et dont la fin excède la conservation de chaque bien particulier. Un médecin peut permettre une douleur limitée afin de préserver la vie ; un gouvernement peut tolérer certains risques afin de ne pas supprimer des biens sociaux supérieurs. Ces analogies montrent qu'une non-intervention peut différer de la complicité lorsque la fin et l'ordre de responsabilité diffèrent. Elles ne prouvent pas par elles-mêmes la justice de chaque permission divine. La raison ultime est la bonté et la sagesse de Dieu connues par d'autres voies : Dieu est le Bien subsistant, sans défaut, sans intérêt contraire à la créature et sans possibilité de malice. La foi ne déduit pas sa bonté de notre capacité à expliquer chaque événement ; elle reçoit le mystère du mal à l'intérieur de la connaissance plus fondamentale de ce qu'est Dieu. Cette affirmation ne doit pas devenir une interdiction de questionner. Job peut crier, le psalmiste demander pourquoi, le Christ lui-même reprendre la plainte de l'abandon. La foi distingue la contestation adressée à Dieu du jugement qui ferait de Dieu un malfaiteur parmi d'autres agents. Il faut sixièmement distinguer la raison générale de la possibilité du mal et la raison particulière de telle permission. La raison générale peut être partiellement connue : Dieu veut communiquer aux créatures une causalité véritable, produire un ordre de natures finies, permettre des actes libres, conduire une création en chemin et manifester une bonté capable de vaincre le mal sans en dépendre. La raison particulière pour laquelle telle victime souffre aujourd'hui, telle

faute n'est pas empêchée ou telle catastrophe atteint tels individus nous demeure souvent inconnue. Le Catéchisme reconnaît explicitement cette obscurité : les voies de la Providence ne seront pleinement connues qu'au terme, lorsque la créature verra comment Dieu conduit la création à son repos définitif. La connaissance de la raison générale ne permet pas d'inventer la raison particulière. On ne peut conclure que telle maladie punit telle faute, que telle persécution était nécessaire à telle conversion ou que telle victime devait souffrir pour le perfectionnement d'autrui. Il faut septièmement distinguer la finitude et le péché. Une créature est finie parce qu'elle reçoit l'acte d'être selon une essence déterminée. Cette limitation est bonne et constitutive. Elle ne comporte aucune faute. La faillibilité est une conséquence possible du mode créé de certaines puissances. Une intelligence discursive peut ignorer ou se tromper ; une volonté qui ne possède pas le Bien infini par vision immédiate peut se tourner vers un bien particulier de manière désordonnée ; un corps composé peut perdre son intégrité. Mais pouvoir défaillir n'est pas défaillir. La possibilité du péché n'est pas encore le péché. Une créature faillible peut agir justement ; une créature confirmée dans le bien peut demeurer finie sans pouvoir pécher. La finitude est donc condition de possibilité de la faute en ce sens que Dieu seul est impeccable par essence. Elle n'est pas cause morale de la faute. La cause morale est l'usage défectueux de la puissance par l'agent qui manque à la règle. Dire qu'un couteau rend possible une blessure n'impute pas à son existence la volonté de l'agresseur. De même, le don d'une liberté faillible rend le péché possible sans le produire comme acte. Il faut huitièmement recevoir Leibniz comparativement. Sa notion d'« imperfection originelle » rappelle que toute créature, parce qu'elle n'est pas Dieu, possède une limitation antérieure à toute faute. Cette limitation permet que son action ne soit pas infiniment parfaite. Mais le vocabulaire leibnizien du « mal métaphysique », entendu comme simple imperfection ou limitation de la créature, doit être corrigé par les distinctions acquises. La finitude constitutive n'est pas un mal au sens propre, car elle

ne prive la créature d'aucun bien qui lui serait dû. L'appeler « mal » risque de confondre négation et privation. La thèse du meilleur des mondes possibles appelle une réserve semblable. Leibniz soutient que la sagesse divine choisit la totalité possible possédant le plus haut degré de perfection compatible. Cette construction permet de penser que la permission de certains maux appartient à un ordre choisi pour sa bonté totale. L'enseignement catholique n'oblige cependant pas à affirmer qu'il existe, parmi tous les mondes possibles, un maximum unique que Dieu aurait été moralement contraint de choisir. Le Catéchisme enseigne que Dieu, dans sa puissance infinie, aurait pu créer un monde meilleur, mais qu'il a librement voulu une création en état de cheminement vers sa perfection. La liberté divine ne doit donc pas être absorbée dans un calcul d'optimisation. La bonté de Dieu garantit que le monde voulu est sage et ordonné à une fin bonne ; elle n'accorde pas à l'Homme la mesure permettant de comparer exhaustivement tous les ordres possibles. Il faut neuvièmement considérer la liberté comme bien créé. Une liberté capable de consentement, de fidélité et d'amour constitue une perfection. Dieu pourrait produire des mouvements extérieurement conformes au bien sans produire des sujets capables de choisir ; il ne produirait alors pas le même bien. La possibilité de la faute accompagne la liberté créée dans son état de cheminement, mais la faute n'est pas un moyen positivement requis par la liberté. Un acte d'amour n'est pas plus authentique parce qu'un péché a été commis. Les bienheureux aimeront librement sans pouvoir se détourner de Dieu. La défense par la liberté ne signifie donc pas que tout mal soit nécessaire pour obtenir un bien équivalent. Elle montre seulement que supprimer toute possibilité de défaillance dans l'état initial modifierait le mode de la causalité créée et de son histoire. Elle n'explique pas directement tous les maux physiques. Une maladie génétique ou une catastrophe naturelle ne procèdent pas nécessairement d'une décision humaine. La théodicée ne peut réduire toute souffrance à la liberté individuelle. Il faut dixièmement comprendre l'état de cheminement. La création matérielle

possède des processus, des interactions, des générations et des corruptions. Un monde dans lequel des causes finies agissent réellement comprend des résistances, des vulnérabilités et des rencontres contingentes. Dieu aurait pu créer un autre ordre. Il n'en résulte pas que l'ordre actuel soit mauvais. Les lois qui rendent possibles le corps, la vie, la stabilité et l'action peuvent également permettre certaines destructions lorsque leurs effets se rencontrent sous des conditions particulières. La gravitation rend possible la stabilité des astres et la chute d'un corps ; la division cellulaire permet la croissance et peut se désordonner ; la sensibilité permet la perception et expose à la douleur. Ces exemples ne justifient aucune souffrance individuelle. Ils montrent seulement qu'une même structure positive peut être le support de biens et la condition d'une privation. Il serait abusif de déduire que chaque catastrophe est le prix techniquement indispensable d'un bénéfice déterminé. La connaissance humaine ne maîtrise ni l'ensemble des possibles ni toutes les relations providentielles. L'analyse demeure générale. Il faut onzièmement distinguer vouloir le péché comme moyen et ordonner au bien ce que le pécheur veut comme mal. Dans l'ordre moral, choisir une action mauvaise afin d'obtenir une fin bonne demeure interdit. La fin ne justifie pas le moyen. Dieu n'adopte pas la malice de l'acte comme instrument. Il permet que la volonté créée poursuive sa fin désordonnée et produit souverainement, à travers ou après cette action, des effets que le pécheur n'a pas voulus comme biens. Les frères de Joseph veulent se débarrasser de lui. Leur jalousie et leur violence sont mauvaises. Dieu n'a pas besoin de leur haine comme d'un outil moral ; il gouverne assez parfaitement les conséquences de leur action pour que Joseph devienne l'instrument du salut de nombreuses vies. L'intention divine et l'intention humaine ne portent pas sur le même bien ni sous le même rapport. La Passion manifeste cette distinction au degré suprême. Les responsables humains livrent et mettent à mort un innocent ; leur action relève de l'impiété. Le Christ s'offre librement, et Dieu ordonne cet événement au salut selon son dessein. L'injustice des bourreaux ne devient pas sacrifice méritoire ; l'obéissance du

Fils ne devient pas malice. L'unité matérielle de l'événement ne confond pas les actes moraux. Plusieurs agents peuvent agir dans la même histoire avec des intentions, des objets et des responsabilités différents. Dieu domine l'ordre sans emprunter au pécheur sa malice. Dire qu'il « tire le bien du mal » désigne donc une causalité postérieure selon l'ordre de raison à la permission de la défaillance. Le décret éternel comprend ensemble la permission et l'ordination, mais la malice n'entre jamais dans l'intention divine sous la raison de moyen choisi. Il faut douzièmement affirmer que le bien obtenu n'absout pas le pécheur. Si une trahison conduit involontairement à un résultat utile, le traître ne devient pas bienfaiteur. Son acte est jugé selon ce qu'il savait et voulait, non selon tous les effets que la Providence en tire. La causalité divine ne confisque pas davantage l'action bonne de ceux qui résistent au mal. Soigner la victime, dénoncer l'injustice, juger le coupable et réparer le dommage appartiennent eux aussi à l'ordre providentiel. L'argument « Dieu en tirera un bien » ne peut donc servir à tolérer une violence que nous avons le devoir d'empêcher. Dieu peut ordonner un mal permis ; l'Homme ne possède pas le droit de le produire afin de faciliter cette ordination. Il faut treizièmement considérer la souffrance innocente. Le livre de Job interdit de réduire toute souffrance à une rétribution directement lisible. Job est présenté comme juste avant l'épreuve, et la persistance de ses amis à chercher une faute proportionnée participe à leur erreur. Aucune souffrance ne permet donc d'accuser automatiquement celui qui la subit. La maladie ne prouve pas l'impiété ; la pauvreté ne prouve pas la paresse ; la persécution ne prouve pas que la victime a été rejetée par Dieu. Cette règle possède une portée pastorale et politique. L'explication religieuse du mal peut devenir une seconde violence lorsqu'elle charge la victime de donner un sens édifiant à ce qu'elle subit ou de reconnaître une faute que l'observateur imagine. La première réponse à la souffrance n'est pas toujours une théorie. Les amis de Job agissent justement lorsqu'ils demeurent auprès de lui en silence ; ils deviennent destructeurs lorsqu'ils transforment leur doctrine de la rétribution en accusation. La doctrine de la Providence

doit apprendre ce silence. Elle peut confesser que Dieu n'abandonne pas la victime sans prétendre savoir pourquoi telle épreuve n'a pas été empêchée. Il faut quatorzièmement considérer la Croix sans en faire une justification abstraite de toute souffrance. Dieu ne regarde pas le mal humain depuis une distance impassible au sens d'une indifférence. Dans le Verbe incarné, il assume une nature capable de souffrir et reçoit injustement la violence. La Croix ne déclare pas la torture bonne. Elle révèle à la fois la gravité du péché, la solidarité divine avec la victime et la puissance d'un amour qui ne répond pas au mal par la malice. Elle interdit donc deux conclusions. La première serait que Dieu ne connaît pas la souffrance humaine ; la seconde que la victime doit accepter passivement toute violence pour imiter le Christ. Le même Christ guérit, dénonce l'hypocrisie, protège les faibles et affronte l'injustice. L'offrande volontaire ne peut être imposée de l'extérieur. Celui qui ordonne à autrui de souffrir pour un bien supérieur se donne abusivement la place de Dieu et transforme la victime en moyen. Il faut quinzièmement distinguer compensation, restauration et victoire. Un bien ultérieur ne rend pas le mal antérieur bon. La résurrection ne transforme pas la crucifixion injuste en acte juste des bourreaux. Elle vainc la mort et manifeste que le mal ne possède pas le dernier mot. La promesse eschatologique n'efface donc pas l'histoire ; elle la juge, la guérit et la conduit à une justice que les seules puissances temporelles ne peuvent accomplir. La victime n'est pas seulement remplacée par un bien abstrait : la personne elle-même est appelée à la résurrection et à la communion. Cette dimension personnelle répond partiellement à l'objection qui ferait de l'individu un moyen du bien total. Dieu n'ordonne pas la personne à un ensemble où sa perte définitive serait tenue pour négligeable. La fin ultime comprend le bien des personnes appelées à lui. Il demeure cependant possible qu'une personne refuse cette communion. La Providence n'abolit pas la gravité de la liberté ni la possibilité du jugement. La victoire divine sur le mal ne signifie pas que toutes les décisions deviennent moralement équivalentes. Il faut seizièmement distinguer explication

métaphysique et justification existentielle. La métaphysique montre que le mal est privation, que Dieu ne cause pas la faute et que la permission peut appartenir à un ordre sage. Cette démonstration répond à l'accusation d'une contradiction formelle entre l'existence de Dieu et celle du mal. Elle ne donne pas nécessairement à celui qui souffre une raison immédiatement habitable. L'intelligence peut reconnaître une distinction vraie tandis que le cœur demeure blessé et que la prière reste obscure. Une théologie fidèle ne doit pas reprocher à la victime de ne pas trouver consolante une réponse métaphysiquement correcte. La vérité demande parfois d'être accompagnée de présence, de justice, de soin et de temps. Il faut enfin formuler la causalité propre de la volonté créée. La créature ne crée pas une substance appelée mal. Elle reçoit une puissance bonne, un objet partiellement bon et la capacité d'ordonner son acte. Lorsqu'elle préfère ce bien partiel contre la règle du bien intégral, elle introduit une privation dans son opération. L'avare ne crée pas la valeur de l'argent ; il l'absolutise contre la justice. Le tyran ne crée pas la puissance ; il la détourne du bien commun. Le menteur ne crée ni le langage ni l'intelligence ; il les utilise contre leur ordre à la vérité. La créature peut donc être véritablement cause du mal moral sans être créatrice de l'être. Sa causalité défective est suffisante pour expliquer la faute, parce que la faute ne demande aucun acte positif dont Dieu serait exclu. Cette capacité de défaillance ouvre le lieu propre de la liberté humaine. L'Homme ne possède pas l'indépendance métaphysique ; il possède une puissance réelle de déterminer l'usage des biens reçus. Il ne produit pas la règle du bien, mais il peut lui consentir ou lui manquer.

Ad obiectiones

Ad primum dicendum quod : Dieu est Cause de tout ce que l'acte mauvais possède de réalité positive, mais le mal comme mal n'ajoute aucun être. Il est privation de l'ordre dû dans une puissance et une action qui demeurent ontologiquement bonnes. L'efficacité historique du mal appartient aux biens qu'il désordonne : intelligence, volonté, corps, institutions et

instruments. Dieu cause leur être ; la cause créée défaillante cause le défaut.

Ad secundum dicendum quod : la permission divine n'est ni indifférence ni approbation. Elle appartient au gouvernement d'un ordre universel que Dieu seul connaît et conduit à sa fin. Les obligations d'un agent humain limité ne peuvent être transférées univoquement à la Cause créatrice. Cette différence n'autorise pas à appeler bien la souffrance : elle signifie que la raison d'une permission doit être jugée relativement à l'ordre total, dont le détail nous demeure souvent caché. L'Homme conserve toujours le devoir d'empêcher le mal lorsqu'il en possède la charge et les moyens proportionnés.

Ad tertium dicendum quod : la finitude est une condition de possibilité de la faillibilité, non une faute ni une cause nécessitante du péché. Être capable de se tromper n'est pas se tromper ; pouvoir choisir de manière désordonnée n'est pas choisir le mal. La limitation constitutive demeure bonne. Le défaut moral procède de l'exercice de la volonté qui ne se conforme pas à la règle.

Ad quartum dicendum quod : ordonner au bien un mal permis ne signifie pas choisir la malice comme moyen. Les frères de Joseph veulent le mal ; Dieu veut la conservation de la vie. Les bourreaux du Christ accomplissent une injustice ; le Fils s'offre librement et Dieu ordonne la Passion au salut. La diversité des intentions et des causalités empêche d'attribuer à Dieu la malice des causes secondes. Le bien tiré du mal ne rend jamais le mal bon.

Ad quintum dicendum quod : aucune souffrance ne permet d'accuser automatiquement sa victime. Job interdit une théologie de la rétribution simpliste. La bonté divine ne garantit pas la protection immédiate de tout bien temporel dans une création en chemin ; elle garantit que le mal n'est ni voulu comme faute, ni souverain, ni capable de frustrer

définitivement le dessein du bien. La raison particulière d'une permission peut demeurer cachée, et cette ignorance oblige à la compassion plutôt qu'à l'accusation.

Conclusio practica

La créature ne crée pas l'être. Même dans le péché, elle utilise des réalités qu'elle a reçues : intelligence, volonté, parole, corps, pouvoir, temps et relation. Aucun malfaiteur ne possède une puissance absolument originale. Il peut pourtant introduire un désordre réel dans l'usage de ces biens. La dépendance à l'égard de Dieu n'abolit donc pas la responsabilité. Elle en détermine le mode : l'Homme n'est pas cause première de son acte, mais il en est le principe prochain, rationnel et volontaire. Cette doctrine refuse d'abord l'excuse métaphysique du pécheur. Il ne peut dire : « Dieu m'a fait agir », comme si la causalité première absorbait sa détermination morale. Dieu lui donne d'agir ; c'est lui qui ordonne ou désordonne son acte selon son jugement et son consentement. Elle refuse également l'excuse par la finitude. « Je suis limité » explique que je ne puisse tout savoir ni tout accomplir. Cela ne justifie pas que je mente sur ce que je sais, que je refuse un devoir proportionné ou que je transforme autrui en moyen. La faiblesse peut diminuer la responsabilité ; elle ne transforme pas automatiquement la faute en absence de faute. Il faudra considérer la connaissance, la liberté, la peur, l'habitude, la contrainte, la pathologie et les circonstances. La doctrine refuse symétriquement la diabolisation du pécheur. Celui qui commet le mal ne devient pas une substance mauvaise ni une créature entièrement étrangère au bien. Il demeure un être voulu, capable de vérité et appelé à la conversion. Condamner l'acte n'exige pas de nier toute bonté dans l'agent. Cette distinction fonde la possibilité du repentir, de la peine médicinale, du pardon et de la restauration. Elle protège aussi la victime. Le mal qu'elle subit n'est ni une illusion ni une simple modalité du bien total. Une privation réelle a été introduite : intégrité corporelle, confiance, liberté, sécurité ou justice. Dire que Dieu peut tirer un bien de cette privation ne diminue pas le devoir de la combattre. Le soin, la réparation et

le jugement appartiennent eux-mêmes à la Providence. Il faut donc bannir l'expression « c'était nécessaire » lorsqu'elle transforme une violence humaine en moyen providentiel dont l'auteur ne serait plus responsable. Dieu peut vaincre le mal sans avoir besoin de la malice comme un artisan a besoin de son outil. L'oppresseur ne devient jamais collaborateur innocent de la Providence. Son intention demeure jugée selon le bien qu'elle refuse. Le succès ultérieur d'une victime ne justifie pas celui qui l'a blessée. La personne qui survit à une violence peut donner librement à son histoire une fécondité nouvelle. Elle peut témoigner, protéger d'autres victimes ou pardonner. Cette transformation lui appartient avec la grâce de Dieu ; elle ne peut être exigée par le coupable comme justification anticipée. La doctrine interdit également la passivité devant le mal. Dire que Dieu permet ne signifie pas que l'Homme doive permettre. La Providence peut précisément vouloir empêcher une injustice par l'action d'une cause seconde. Le voisin qui intervient, le juge qui condamne, le médecin qui soigne, le journaliste qui dévoile et le citoyen qui réforme peuvent être les médiations par lesquelles le mal est limité. Refuser d'agir sous prétexte que Dieu tirera un bien du mal constitue souvent une omission coupable. La puissance divine n'est pas un substitut à la responsabilité créée. La distinction entre permission divine et permission humaine doit donc être fermement maintenue. Dieu connaît l'ordre entier et ne manque à aucun devoir supérieur. L'Homme reçoit une charge limitée et peut manquer au bien concret qu'il devait protéger. Dans le jugement politique, il faudra rechercher les causes réelles. Une structure injuste n'est pas seulement une somme d'intentions individuelles ; elle peut organiser des privations durables. Mais la structure elle-même agit par des décisions, des pratiques, des règles et des habitudes humaines. Parler de « mal systémique » ne doit ni dissoudre toute responsabilité personnelle ni réduire l'injustice à la faute isolée d'un individu. Les personnes produisent et entretiennent des institutions qui, à leur tour, inclinent et contraignent les actes. La liberté humaine se situe dans cet ordre complexe. Elle n'est ni cause absolue de toutes les conditions ni simple effet passif

des structures. Elle peut recevoir, consentir, résister, réformer et parfois échouer. Cette question prépare donc directement l'examen de la liberté. Pour que la volonté soit cause de la déficience morale, elle doit être plus qu'un lieu où le défaut apparaît. Elle doit pouvoir devenir principe prochain de son acte. Il faudra éviter deux extrêmes. Le premier ferait de l'Homme une souveraineté incréée, absolument responsable de s'être fait lui-même. Le second le réduirait à un résultat biologique, psychique, social ou divin auquel aucune action ne pourrait être imputée. Entre les deux se trouve la causalité créée : reçue dans son être, limitée dans sa puissance, influencée dans ses conditions, mais réellement capable de jugement et de consentement. Le mal moral manifeste négativement cette dignité. La créature ne peut créer une substance nouvelle ; elle peut cependant manquer volontairement à l'ordre du bien. Sa faute est parasitaire, mais elle est sienne. Cette responsabilité ne donne aucune autonomie à l'égard de Dieu. Elle manifeste au contraire jusqu'où s'étend la puissance créatrice : Dieu produit une cause capable d'agir véritablement et donc, dans son état de cheminement, capable de défaillir. La réponse définitive peut ainsi être formulée : Dieu cause tout l'être de l'acte ; la créature cause le défaut par lequel cet acte manque à sa règle. Dieu permet cette défaillance sans l'approuver, l'ordonne sans l'utiliser comme mal et la vainc sans la déclarer bonne.

Troisième partie : De la liberté humaine, de ses conditions et de son accomplissement par la Grâce

Quaestio XV : L'Homme est-il réellement libre ?

Utrum homo vere liber sit ?

La question précédente a attribué à la volonté créée la causalité propre du désordre moral. Cette attribution serait impossible si la liberté n'était qu'une apparence. Si toute décision résultait nécessairement d'événements cérébraux, de dispositions psychiques, de structures sociales ou d'un décret divin conçu comme contrainte, l'Homme ne serait pas l'auteur de son acte. La faute se produirait en lui comme une maladie ou un mouvement réflexe. Pourtant, la liberté est souvent définie d'une manière qui la rend elle-même impossible. On exige qu'un acte libre n'ait aucune cause, qu'il ne procède d'aucune nature, qu'aucune inclination ne l'oriente et que l'agent se soit entièrement produit lui-même. Une telle liberté serait un commencement absolu à l'intérieur de l'univers. Mais un acte sans cause ne serait pas davantage attribuable à la personne. S'il surgissait sans raison, sans disposition, sans jugement et sans relation à un sujet persistant, il serait un événement aléatoire, non une décision. L'indépendance absolue n'est pas la condition de l'action personnelle ; elle appartient à Dieu seul. Il faut donc demander ce qui suffit pour que l'acte soit véritablement humain. La personne doit-elle être cause première de tout ce qui la constitue, ou suffit-il qu'elle devienne le principe prochain de son action par la connaissance, le jugement et le consentement ? Une volonté reçue peut-elle agir par elle-même sans agir indépendamment de Dieu ? La difficulté contemporaine prend souvent la forme d'une rivalité entre l'Homme et son cerveau. Des activités neurales précèdent la conscience déclarée de certaines décisions. On en conclut que « le cerveau a déjà décidé » avant que la personne s'imagine choisir. Le sujet conscient ne serait que le narrateur tardif d'un processus accompli sans lui. Une seconde difficulté vient des déterminismes psychiques et sociaux. Nul ne choisit sa naissance, sa langue, son corps, sa famille, ses traumatismes, son tempérament ni les représentations qui façonnent ses désirs. Même ses raisons

semblent provenir d'une histoire qu'il n'a pas produite. L'autonomie pourrait n'être que le nom donné par un système à l'intériorisation réussie de ses normes. La théologie ajoute une difficulté plus radicale. Dieu connaît éternellement chaque acte et cause tout ce qu'il possède d'être. Si mon choix était réellement ouvert, la science divine ne risquerait-elle pas l'erreur ? Et si Dieu cause infailliblement l'acte, comment pourrait-il procéder de moi ? Enfin, aucune personne ne semble posséder une responsabilité « ultime ». Pour être responsable du caractère depuis lequel je choisis, il faudrait que j'aie choisi ce caractère ; mais ce choix aurait été produit par un caractère antérieur, qu'il aurait fallu choisir à son tour. La responsabilité paraît s'engager dans une régression infinie. La réponse devra refuser ensemble l'illusionnisme et la souveraineté absolue. L'Homme est réellement libre parce qu'il possède une nature rationnelle, peut connaître plusieurs biens, juger des moyens, consentir et devenir principe prochain de ses actes. Cette liberté est créée, finie, corporelle, située, influençable et susceptible de degrés. Elle ne constitue ni un mirage ni une indépendance divine.

Obiectiones

Obiectio I — L'antériorité cérébrale de la décision

Il semble que l'Homme ne soit pas réellement libre. Des expériences neuroscientifiques ont mis en évidence une activité cérébrale préparatoire antérieure au moment où le sujet rapporte avoir pris conscience de son intention d'agir. Dans les expériences de Benjamin Libet, le potentiel de préparation précédait de plusieurs centaines de millisecondes le moment subjectivement rapporté du vouloir. Des travaux ultérieurs ont montré que certaines configurations d'activité cérébrale permettaient de prédire au-dessus du hasard le côté du bouton qu'un participant presserait plusieurs secondes avant qu'il déclare avoir pris sa décision. Il semble donc que le processus causal soit déjà engagé avant la conscience. Le sentiment de décider serait une reconstruction par laquelle le cerveau attribue à un « moi » une action produite par des mécanismes inconscients. Si la conscience intervient après la

détermination neurale, elle ne peut en être cause. L'Homme ne choisirait pas ; il prendrait seulement connaissance, avec retard et de manière imparfaite, de ce que son cerveau a choisi.

Obiectio II — Le déterminisme causal universel
De plus, tout événement possède des causes suffisantes. L'état présent du corps et du cerveau résulte d'états antérieurs, eux-mêmes produits par d'autres causes. Si les lois de la nature et les conditions initiales déterminent l'évolution du système, la décision suit nécessairement. Introduire une volonté distincte ne résout rien. Ou la volonté agit selon son état et ses raisons, et son acte est déterminé ; ou elle agit sans raison suffisante, et son choix est aléatoire. La liberté paraît donc incompatible avec la causalité. Un acte libre devrait pouvoir se produire autrement dans exactement les mêmes conditions ; mais une différence sans différence de cause serait inintelligible.

Obiectio III — La fabrication psychique et sociale du sujet
En outre, la personne ne choisit pas les conditions à partir desquelles elle juge. Sa langue détermine des catégories, son éducation valorise certains biens, son milieu social ouvre ou ferme des possibilités, ses blessures structurent ses peurs et ses habitudes façonnent ses réactions. Les préférences les plus intimes peuvent être produites par la famille, la propagande, le marché ou le groupe. Le sujet qui croit vouloir spontanément peut seulement répéter des normes qu'il a intériorisées. Même la révolte contre un système peut être expliquée par une autre détermination sociale. La conscience ne sort jamais de toute histoire afin de choisir depuis un point neutre. La liberté ne serait alors que l'ignorance des causes psychiques et sociales qui nous constituent.

Obiectio IIII — La prescience et la Providence divines
Encore, Dieu connaît éternellement tous les actes futurs. Ce qu'il connaît ne peut manquer d'advenir, car sa science est infaillible. Si Dieu sait que demain je choisirai un acte, je ne peux choisir le contraire sans rendre sa connaissance fausse.

En outre, Dieu ne se contente pas de prévoir : il cause tout l'être de mon action, conserve ma volonté et l'applique à l'acte. La décision paraît donc déterminée plus radicalement par la causalité divine que par toute cause naturelle. Dire que Dieu cause l'acte « selon son mode libre » semble seulement répéter la conclusion. Si l'acte est infailliblement causé, l'ouverture du choix n'est qu'apparente.

Obiectio V — L'impossibilité d'une responsabilité ultime
Enfin, pour être pleinement responsable d'une décision, il faudrait être responsable de la personne qui la prend. Or nul ne choisit sa nature, son existence, ses premiers désirs, son intelligence, son tempérament ni ses circonstances initiales. Si je choisis selon ce que je suis, et si je n'ai pas choisi ce que je suis, je ne suis pas l'auteur ultime de mon acte. Si je tente de me transformer, le désir de transformation procède encore d'un état antérieur que je n'ai pas produit. La responsabilité semble donc impossible. On peut attribuer conventionnellement l'acte à un sujet pour organiser la société, mais aucune personne ne mériterait ultimement louange ou blâme.

Sed contra est quod dicitur
Moïse déclare : « Vois ! Je mets aujourd'hui devant toi ou bien la vie et le bonheur, ou bien la mort et le malheur » ; puis il exhorte Israël : « Choisis donc la vie. » Le commandement suppose que la réponse appartient véritablement à celui auquel il s'adresse. Le Siracide affirme que Dieu a créé l'Homme et l'a laissé à son libre choix ; devant lui sont l'eau et le feu, la vie et la mort. Dieu n'a commandé à personne d'être impie et n'a donné à personne la permission de pécher. Rabbi Akiva enseigne : « Tout est prévu, mais la liberté est donnée. » La maxime maintient ensemble la connaissance divine et l'autorité de l'acte humain sans les résoudre par la suppression de l'un des termes321. Maïmonide affirme que la liberté est donnée à tout homme : s'il veut s'orienter vers la voie bonne

321 *Pirqé Avot*, III, 15.

et devenir juste, la possibilité lui appartient ; s'il veut suivre la voie mauvaise, elle lui appartient également322. Saint Irénée soutient que l'Homme est libre depuis le commencement. Sans pouvoir réel d'accomplir ou de ne pas accomplir, les exhortations, les reproches, la louange et le blâme seraient vains323. Saint Thomas enseigne que l'Homme possède le libre arbitre parce qu'il agit selon un jugement rationnel. Dans les réalités contingentes de l'action, la raison peut comparer plusieurs voies et la volonté se déterminer. Dieu, premier moteur, meut les causes volontaires selon leur propriété ; sa motion ne supprime pas le volontaire, mais le cause comme volontaire324. Le Catéchisme de l'Église catholique définit la liberté comme le pouvoir enraciné dans la raison et la volonté d'agir ou de ne pas agir, de faire ceci ou cela et d'accomplir des actes délibérés. Il affirme simultanément que la responsabilité peut être diminuée ou supprimée par l'ignorance, la peur, la contrainte, les habitudes, les troubles psychiques et les facteurs sociaux.

Respondeo dicendum quod
Je réponds que l'Homme est réellement libre. Il est cause seconde de ses actes selon un mode rationnel : il peut connaître un objet sous plusieurs rapports, délibérer sur les moyens, juger ce qui doit être fait, consentir et commander l'action. Sa liberté ne consiste pas à être sans cause, sans nature ou sans dépendance, mais à agir depuis un principe intérieur éclairé par la raison. Il faut premièrement distinguer plusieurs degrés d'action. Un mouvement peut être simplement naturel : une pierre tombe selon ses propriétés. Il peut être spontané : l'animal agit depuis un principe intérieur de sensation et de désir. Il peut être volontaire : l'agent connaît d'une certaine manière la fin et se porte vers elle. Il est libre au sens propre lorsque le sujet rationnel peut juger les biens, comparer des possibilités et se déterminer dans un ordre qui n'est pas imposé par une nécessité extérieure. Toute action libre est volontaire,

322 Moïse Maïmonide, *Mishneh Torah*, *Hilkhot Teshuvah*, V, 1.
323 Saint Irénée de Lyon, *Contre les hérésies*, IV, 37.
324 Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, Ia, q. 83 ; q. 105, a. 4.

mais toute action volontaire n'implique pas le même degré de liberté. Une réaction accomplie sous une passion violente peut demeurer volontaire tout en étant moins délibérée. Une habitude peut faciliter l'action sans supprimer l'appropriation. Une contrainte peut diminuer ou abolir le consentement. La liberté doit donc être comprise analogiquement et selon des degrés. Elle n'est pas un interrupteur métaphysique qui serait soit entièrement présent, soit entièrement absent dans toute circonstance. Il faut deuxièmement distinguer la liberté d'exercice et la liberté de spécification. La liberté d'exercice concerne le fait d'agir ou de ne pas agir. La liberté de spécification concerne le choix de tel moyen ou de tel bien particulier plutôt qu'un autre. La volonté ne peut pas ne pas désirer le bien en général, car son objet formel est le bien. Elle ne choisit pas non plus d'être heureuse sous quelque rapport. Mais aucun bien créé particulier ne réalise de manière exhaustive le Bien universel auquel elle est ordonnée. L'argent, le plaisir, l'honneur, la connaissance, l'amitié et la sécurité possèdent chacun une bonté réelle et limitée. L'intelligence peut les considérer sous plusieurs rapports, voir leurs avantages et leurs défauts, les ordonner ou leur préférer un autre bien. Cette non-nécessitation par les biens particuliers fonde l'espace de la délibération. La volonté n'est donc pas libre parce qu'elle serait indifférente au bien. Elle est libre parce que son inclination au bien universel ne la fixe pas nécessairement à chaque objet fini présenté comme bien. Il faut troisièmement situer le jugement. L'animal réagit selon une estimation sensible liée à ses dispositions et à l'objet présent. L'Homme peut comparer, universaliser, anticiper les conséquences, rappeler une règle et juger son propre désir. Cette capacité réflexive lui permet de ne pas identifier immédiatement « ce qui m'attire » et « ce qui doit être fait ». Il peut reconnaître qu'un plaisir est injuste, qu'une peur doit être traversée ou qu'un avantage immédiat doit être sacrifié à une promesse. Le jugement pratique ne se contente pas de décrire l'action. Il participe à sa causalité. Une raison peut faire agir parce que le sujet la reconnaît comme raison de faire. Dire que les raisons sont des causes ne les réduit pas à des poussées

physiques. La cause formelle et finale appartient réellement à l'explication de l'action. L'Homme se rend à un lieu parce qu'il a promis d'y être ; la promesse ne pousse pas son corps comme une force mécanique, mais elle ordonne sa délibération et son commandement moteur. Il faut quatrièmement distinguer l'explication par les raisons et la rationalisation rétrospective. L'Homme peut inventer après coup une justification honorable pour un acte produit par l'intérêt, la peur ou l'habitude. Toute raison déclarée n'est donc pas la raison réelle. Mais la possibilité du mensonge sur les motifs ne prouve pas que les motifs n'existent jamais. Elle suppose au contraire une différence entre l'explication véritable et la rationalisation. Le discernement moral cherche à identifier ce qui a réellement déterminé le consentement : bien connu, désir dominant, représentation fausse, pression sociale ou passion. La complexité causale n'abolit pas l'action ; elle demande une analyse plus fine. Il faut cinquièmement définir le principe prochain. L'Homme n'est pas Cause première de son acte. Il reçoit son existence, sa nature, ses facultés, les objets et l'actualité de son opération. Mais il est cause prochaine lorsque l'action procède de son intelligence et de sa volonté comme de principes intrinsèques. Être auteur d'un acte ne signifie donc pas créer à partir du néant toutes ses conditions. Le musicien est auteur de son interprétation sans avoir créé l'instrument, la partition, son corps ou la tradition musicale. Le juge est auteur de sa sentence sans avoir créé la langue, le droit ni les faits. L'auteur reçoit des matériaux et des pouvoirs ; il leur donne une détermination qui lui est imputable. La liberté humaine appartient à cet ordre créé d'appropriation et de causalité. Il faut sixièmement distinguer la liberté et l'indépendance absolue. Une volonté dont l'acte ne dépendrait de Dieu posséderait en elle-même la raison de son existence. Chaque décision serait une réalité incréée. Cette indépendance n'est ni nécessaire ni possible pour une créature. Elle n'ajouterait pas une perfection à la liberté humaine ; elle la transformerait en divinité. La véritable question n'est donc pas : « L'acte possède-t-il une cause ? », mais : « Par quel genre de cause est-il produit ? » Une contrainte extérieure, une maladie, une

passion, un jugement rationnel et un consentement ne causent pas de la même manière. Toute causalité n'est pas nécessitante. Une cause peut incliner, disposer, proposer, permettre ou produire selon un mode contingent. La Cause première elle-même peut causer infailliblement qu'un agent agisse librement, puisqu'elle cause non seulement l'existence de l'acte, mais son mode. Il faut septièmement considérer le corps. La personne humaine n'est pas une âme utilisant extérieurement une machine cérébrale. Elle est une unité substantielle de corps et d'âme. L'activité cérébrale n'est donc pas l'action d'un agent rival appelé « cerveau » contre un autre agent appelé « moi ». Dire « mon cerveau prépare le mouvement » décrit un processus corporel par lequel la personne agit. Ce qui se produit dans le cerveau appartient au sujet humain, même lorsque le processus n'est pas actuellement conscient. La causalité personnelle ne demande pas que toute préparation soit précédée d'une représentation consciente explicite. La marche, la parole, la lecture et l'exécution musicale mobilisent de nombreuses opérations automatiques ou non conscientes qui rendent l'action possible. Un pianiste ne choisit pas consciemment chaque contraction musculaire. Cette absence de contrôle propositionnel sur le détail n'empêche pas que l'interprétation procède de lui selon une intention globale, une compétence acquise et une attention réelle. Il faut huitièmement recevoir exactement les expériences de Libet. Elles portent sur des mouvements simples, accomplis à un moment choisi sans raison pratique importante. Un potentiel cérébral moyen précède le moment où les participants rapportent avoir pris conscience de leur intention. Ce résultat établit qu'une préparation neurale précède le rapport conscient dans ce protocole. Il n'établit pas à lui seul qu'une décision personnelle complète a été irrévocablement prise par un agent autre que le sujet. Le moment subjectif du vouloir est mesuré par un rapport rétrospectif demandant au participant de situer une expérience intérieure sur une horloge. L'écart entre la préparation et ce rapport ne permet pas sans prémisses philosophiques supplémentaires d'identifier le commencement exact de la décision. Le potentiel de

préparation est obtenu par la moyenne de nombreuses séquences. Des modèles ultérieurs ont proposé qu'il reflète en partie l'accumulation fluctuante d'une activité neurale vers un seuil de mouvement plutôt que la signature d'une décision inconsciente déjà fixée. Cette interprétation n'annule pas les données de Libet. Elle en modifie la portée : l'activité antérieure peut préparer ou favoriser le moment de l'action sans constituer une décision complète prise plusieurs centaines de millisecondes avant la conscience. Il faut neuvièmement considérer les expériences prédictives ultérieures. Dans des tâches de choix arbitraire entre deux boutons, certaines configurations cérébrales ont permis une prédiction statistique supérieure au hasard plusieurs secondes avant le rapport conscient. Une prédiction supérieure au hasard n'est pas une prédiction certaine. Elle peut révéler des biais préparatoires, des tendances ou des états qui influencent le choix sans le déterminer absolument. Surtout, choisir arbitrairement entre deux boutons ne reproduit pas toute la structure d'une décision morale, d'une promesse, d'un sacrifice ou d'une délibération complexe. Dans une tâche arbitraire, le participant ne possède souvent aucune raison de préférer un côté ; les fluctuations préparatoires peuvent alors jouer un rôle particulièrement important. Des travaux comparant décisions arbitraires et décisions délibérées ont observé que les potentiels de préparation classiques étaient nettement associés aux choix arbitraires et pouvaient être absents ou profondément différents dans les décisions délibérées portant sur des conséquences significatives. On ne peut donc généraliser sans précaution de la flexion d'un poignet ou du choix sans enjeu à toute liberté humaine. Les expériences éclairent certains mécanismes de préparation et de conscience ; elles ne tranchent pas seules la métaphysique de l'action. Il faut dixièmement distinguer inconscience et extériorité. Un processus peut être non conscient et appartenir pleinement à la personne. La mémoire travaille sans que toutes ses opérations soient présentes ; une perception influence le jugement avant d'être analysée ; une habitude vertueuse prépare spontanément une réponse juste. L'inconscient n'est

pas nécessairement un second sujet. Il désigne des opérations de la même personne auxquelles la conscience réflexive n'accède pas actuellement. Ces opérations peuvent soutenir la liberté. L'apprentissage transforme des actions laborieuses en compétences disponibles, libérant l'attention pour des fins supérieures. Une personne plus exercée peut agir plus librement parce qu'elle n'a plus à commander chaque détail. Elles peuvent également la diminuer : impulsion pathologique, traumatisme, addiction ou préjugé inconscient. Il faut alors évaluer le degré de connaissance, de contrôle et de possibilité de correction. La liberté n'exige pas la transparence totale à soi-même. Une telle exigence rendrait presque aucun acte imputable. Elle exige une appropriation suffisante selon la matière de l'acte et les capacités réelles du sujet. Il faut onzièmement examiner le déterminisme causal. La proposition « tout événement possède une cause » n'équivaut pas à la proposition « toute cause produit son effet par nécessité univoque ». Les causes naturelles peuvent être contingentes, empêchées ou probabilistes ; les causes rationnelles agissent selon la représentation de fins et de raisons. Même lorsqu'un effet possède des antécédents, il faut demander si ces antécédents comprennent le jugement et le consentement du sujet. Expliquer un choix par les raisons que l'agent reconnaît ne le retire pas à l'agent. L'alternative « déterminé ou aléatoire » est donc incomplète. Un acte peut être déterminé au sens où il reçoit une forme et une direction sans être nécessité par une cause extérieure. Le sujet se détermine lui-même à partir de raisons et d'inclinations qu'il peut examiner. L'autodétermination créée n'est pas absence de causalité ; elle est un mode supérieur de causalité. Le principe de l'action est intérieur et capable de se rapporter à une règle universelle. Il faut toutefois éviter une formule facile. Toutes les influences rationnelles ne laissent pas intacte la liberté. Une propagande peut falsifier les données du jugement ; une menace peut rétrécir dramatiquement les possibilités ; une addiction peut diminuer la maîtrise. La question n'est donc pas de savoir si l'acte possède des causes, mais si le sujet peut reconnaître les raisons pertinentes, délibérer d'une manière

suffisante et consentir sans contrainte qui abolisse son pouvoir. Il faut douzièmement considérer la fabrication psychique et sociale du sujet. L'Homme reçoit une langue, une culture, une famille et des normes. Ces médiations ne sont pas seulement des obstacles ; elles rendent possible la pensée, la mémoire, la communication et la délibération. Un être privé de toute influence sociale ne serait pas une volonté pure. Il manquerait de plusieurs conditions nécessaires à l'exercice humain de la liberté. Recevoir une forme culturelle ne signifie pourtant pas y être enfermé absolument. L'intelligence peut comparer des traditions, reconnaître une contradiction, écouter le témoignage d'autrui et juger la norme qui l'a formée. Cette capacité critique demeure elle-même historiquement médiatisée. Mais une médiation n'est pas une prison du seul fait qu'elle n'est pas auto-produite. La vérité peut être atteinte depuis un lieu déterminé sans qu'il faille occuper un point de vue sans aucune situation. La personne peut également intégrer ses influences. Elle ne choisit pas son premier tempérament, mais elle peut acquérir des habitudes qui le règlent ; elle ne choisit pas son enfance, mais elle peut relire son histoire, demander de l'aide et modifier certaines réponses. Toutes les personnes ne disposent pas des mêmes moyens de transformation. Les blessures, la pauvreté, l'isolement, la violence et l'absence d'éducation réduisent réellement le champ de l'action. La liberté existe alors sous un mode diminué, non nécessairement aboli. Il faut treizièmement distinguer influence, inclination, conditionnement et contrainte. Une influence modifie la représentation ou l'attrait d'un objet. Une inclination dispose le sujet vers un acte. Un conditionnement stabilise une réponse par répétition et association. Une contrainte impose un acte contre la volonté ou supprime suffisamment le consentement. Ces degrés ne doivent pas être confondus. Toute publicité influence ; elle ne contraint pas toujours. Toute éducation forme ; elle ne manipule pas nécessairement. Toute passion incline ; elle ne rend pas chaque acte involontaire. Inversement, la répétition d'une influence peut devenir une domination : propagande totale, dépendance économique, menace permanente ou

isolement informationnel. Une analyse morale concrète doit considérer l'intensité, la durée et les possibilités de résistance. Le Catéchisme reconnaît explicitement que l'ignorance, l'inadvertance, la violence, la peur, les habitudes, les attachements désordonnés et les facteurs psychiques ou sociaux peuvent diminuer ou supprimer l'imputabilité. Cette doctrine exclut aussi bien l'excuse universelle que l'imputation automatique. La présence d'une influence ne suffit pas à abolir la responsabilité ; la présence extérieure d'un acte ne suffit pas à établir un consentement plein. Il faut quatorzièmement distinguer liberté ontologique et liberté acquise. La première appartient à l'Homme comme être rationnel capable d'actes volontaires. La seconde désigne le degré de maîtrise, de lucidité et de vertu par lequel il possède effectivement ses puissances. Un enfant possède la racine d'une liberté humaine sans disposer du même jugement qu'un adulte. Un homme dominé par une addiction demeure une personne libre selon sa nature tout en souffrant d'une diminution concrète de contrôle. Un sage est plus libre non parce qu'il possède davantage d'options abstraites, mais parce qu'il peut plus aisément accomplir le bien reconnu. La liberté peut donc croître. L'éducation, la vérité, la sécurité, la thérapie, la vertu et la grâce augmentent la capacité de jugement et de consentement. Elle peut également se dégrader. Le mensonge répété obscurcit le discernement ; le vice transforme un choix en disposition ; la peur chronique réduit l'initiative ; la domination sociale apprend à la victime qu'aucune action ne peut réussir. Cette gradation explique pourquoi la responsabilité doit être proportionnée. Elle ne supprime pas la distinction fondamentale entre acte personnel et événement subi. Il faut quinzièmement examiner la prescience divine. La science de Dieu ne précède pas temporellement l'acte comme une prédiction humaine. Dieu connaît éternellement le temps entier dans son acte simple. Sa connaissance ne transforme pas le contingent en nécessaire selon sa cause prochaine. Il connaît le libre comme libre, le nécessaire comme nécessaire et le fortuit comme fortuit. La proposition « si Dieu sait que cet acte adviendra, il adviendra » possède une nécessité de

conséquence : la science divine ne peut être fausse. Elle n'établit pas que l'acte advient par nécessité naturelle ou contrainte. L'infaillibilité appartient à la relation entre la science et le réel ; la liberté appartient au mode selon lequel l'acte est produit. Dieu ne se trompe pas précisément parce qu'il connaît que l'agent se déterminera librement. La maxime de Rabbi Akiva maintient cette tension : tout est prévu, et la liberté est donnée. Elle ne propose pas une séparation où Dieu ignorerait la région libre ; elle refuse que la prévision divine supprime l'autorité humaine. Il faut seizièmement considérer la causalité divine. Dieu ne connaît pas seulement l'acte ; il en cause tout l'être. Mais la question précédente sur les causes secondes a montré que la causalité première ne remplace pas la causalité créée. Dieu cause une volonté comme volonté. Il lui donne une inclination intérieure au bien, une intelligence capable de délibération et une puissance de consentement. Lorsqu'il la meut, il ne la transforme pas en cause naturelle aveugle. Saint Thomas affirme que Dieu est premier moteur des causes naturelles et volontaires, mais qu'il meut chacune selon sa propriété. Mouvoir la volonté volontairement ne supprime pas son acte propre ; cela fait qu'elle veuille. Une contrainte agit contre l'inclination du sujet ou substitue une causalité extérieure à son consentement. La causalité divine est plus intérieure que toute force créée : elle donne au sujet son principe même d'action. Cela ne signifie pas que Dieu soit le sujet du choix. La personne demeure le suppôt auquel l'acte appartient. Dieu cause que Pierre veuille ; il ne devient pas Pierre voulant à sa place. Il faut dix-septièmement reconnaître les controverses théologiques. La tradition catholique a développé plusieurs explications du rapport entre motion divine, concours, grâce efficace, science des futurs contingents et autodétermination créée. La présente question ne tranche pas toutes ces disputes. Elle établit un principe commun : aucune solution compatible avec la foi ne peut faire de Dieu l'auteur du péché, nier l'universalité de sa causalité ou réduire la volonté à une apparence dépourvue de responsabilité. La causalité divine doit être assez universelle pour donner tout l'être de l'acte et assez transcendante pour causer le mode libre

sans concurrence. Il faut dix-huitièmement considérer Maïmonide. Son affirmation de la liberté dans les lois de la repentance n'est pas périphérique. Sans elle, commandement, repentance, récompense et peine perdraient leur sens. Tout homme peut s'orienter vers la justice ou l'impiété. Cette doctrine ne signifie pas que l'Homme soit indépendant du Créateur. Elle situe la liberté dans l'ordre moral de la réponse à la loi et de la conversion. Irénée suit une logique semblable. Si l'Homme était bon ou mauvais par une nécessité de nature qui supprimerait tout pouvoir contraire, l'exhortation et le jugement seraient vains. La ressemblance avec Dieu demande un consentement, non une production mécanique. Ces témoignages ne résolvent pas de manière identique les problèmes de la causalité divine. Ils convergent sur l'irréductibilité de la réponse personnelle. Il faut dix-neuvièmement répondre à l'argument de la responsabilité ultime. Il est vrai que l'Homme ne se crée pas lui-même. Il ne choisit pas la totalité de son caractère avant de poser tout choix. Une responsabilité exigeant l'auto-création serait impossible. Mais cette exigence dépasse le concept raisonnable d'auteur créé. Pour être responsable de l'acte, il suffit que celui-ci procède suffisamment de la connaissance et de la volonté actuelles du sujet, sans contrainte supprimant le consentement. Je n'ai pas besoin d'avoir choisi l'existence de mon intelligence pour être responsable du jugement que j'émets en l'utilisant. Je n'ai pas besoin d'avoir créé ma langue pour être auteur d'une promesse ou d'un mensonge. L'acte peut être mien parce que je m'y reconnais, que j'en comprends suffisamment l'objet et que j'y consens. L'origine reçue de mes facultés ne transforme pas leur exercice en action d'un autre sujet. La responsabilité ultime appartient à Dieu au sens de Cause première ; la responsabilité morale créée appartient à la personne comme cause prochaine. Les deux ordres ne sont pas concurrents. Il faut vingtièmement distinguer imputabilité et contrôle total. Une personne n'est pas responsable de toutes les conséquences lointaines de son acte, de toutes les circonstances ni de tout ce qui lui arrive. Elle est responsable de ce qu'elle veut directement et, selon les cas, des effets

qu'elle prévoit ou devait raisonnablement prévoir. Le Catéchisme distingue précisément l'acte voulu, l'effet toléré, la négligence et les facteurs qui diminuent l'imputation. La responsabilité n'exige donc ni omniscience ni toute-puissance. Elle est proportionnée au pouvoir réel de connaître et d'agir. Cette proportion permet la justice. Une personne pleinement informée et libre ne doit pas être traitée comme celle qui agit sous une menace extrême ; un enfant ne doit pas être jugé comme un adulte ; une pathologie qui détruit le discernement modifie l'imputabilité. Il faut vingt-et-unièmement situer la vertu. La liberté ne se mesure pas seulement au nombre des options. Une personne incapable de tenir une promesse possède peut-être davantage de possibilités immédiates, mais moins de maîtrise. La vertu stabilise la puissance dans le bien. Le juste peut accomplir plus facilement ce qui est conforme à la justice ; le courageux n'est pas paralysé par toute peur ; le tempérant ne devient pas l'instrument de chaque désir. Cette détermination ne supprime pas la liberté. Elle en constitue un accomplissement. Dieu lui-même ne peut pécher et demeure suprêmement libre ; l'impeccabilité n'est donc pas l'absence de liberté, mais la perfection d'une volonté unie au bien. Le vice exerce l'effet contraire. Chaque faute peut diminuer la liberté future en consolidant une habitude. Le péché est choisi, puis il devient chaîne. Cette dynamique interdit de définir la liberté comme neutralité permanente. La personne se construit réellement par ses actes, sans se créer à partir du néant. Elle reçoit une nature et acquiert un caractère. Il faut vingt-deuxièmement considérer la grâce. La grâce ne remplace pas la volonté et ne la traite pas comme un lieu passif. Elle guérit l'intelligence, libère la volonté de la servitude du péché et lui donne de produire un acte surnaturel. Plus Dieu agit dans l'âme selon la grâce, plus l'Homme peut agir librement selon le bien. La proportion n'est pas inverse : l'action divine ne diminue pas l'action créée. Le mérite chrétien ne provient donc pas d'une part autonome que la créature aurait accomplie sans Dieu. Il est le fruit d'un don assez intérieur pour devenir véritablement acte de la personne. Cette doctrine préparera les questions ultérieures sur la grâce efficace, la conversion et la

persévérance. Pour l'instant, il suffit d'établir que recevoir l'acte n'abolit pas son appropriation. Il faut enfin définir la liberté humaine par ses caractères. Elle est créée, parce qu'elle reçoit son être et sa puissance. Elle est rationnelle, parce qu'elle agit par connaissance, jugement et consentement. Elle est incarnée, parce que le cerveau, le corps, les passions et les habitudes participent à l'acte personnel. Elle est située, parce qu'elle s'exerce dans une histoire, une langue et des relations qu'elle n'a pas produites. Elle est finie, parce qu'elle ne connaît pas toutes les conséquences et ne maîtrise pas toutes les conditions. Elle est graduelle, parce que l'ignorance, la contrainte, la pathologie et le vice peuvent la diminuer, tandis que la vérité, la vertu et la grâce peuvent l'accroître. Elle est réelle, parce que le sujet devient principe prochain d'actes qui n'existeraient pas sans son jugement et son consentement. Elle est responsable, non parce qu'elle se serait créée, mais parce que l'acte procède d'elle selon un mode personnel.

Ad obiectiones

Ad primum dicendum quod : le cerveau est le principe corporel de l'acte humain, non un agent rival qui déciderait à la place de la personne. Les expériences de Libet et leurs prolongements montrent des préparations et des biais neuraux antérieurs au rapport conscient dans des tâches motrices simples ; elles ne démontrent ni une décision inconsciente irrévocable ni l'illusion universelle de la volonté. Le potentiel de préparation peut être interprété comme accumulation fluctuante, et les décisions délibérées ne présentent pas toujours le même profil que les choix arbitraires.

Ad secundum dicendum quod : toute causalité n'est pas nécessitante. La volonté agit selon des raisons, des fins et un jugement rationnel ; cette causalité ne se réduit ni à une poussée extérieure ni au hasard. L'agent se détermine dans l'ordre de biens particuliers qui ne nécessitent pas absolument sa volonté. Exiger qu'un acte soit sans cause pour être libre confond liberté et absence d'intelligibilité.

Ad tertium dicendum quod : influencer, incliner et former n'équivalent pas toujours à contraindre. La langue, l'éducation et les relations rendent aussi possible l'exercice de la liberté. Les déterminations sociales peuvent cependant réduire réellement le jugement et le consentement ; la responsabilité doit alors être évaluée selon leur intensité. La liberté humaine est située et graduelle, non inexistante.

Ad quartum dicendum quod : Dieu connaît et cause l'acte selon son mode libre. Sa science infaillible n'impose pas une nécessité naturelle à la décision ; elle connaît éternellement que l'agent se détermine. Sa causalité ne remplace pas la volonté, mais lui donne d'exercer intérieurement son acte. La certitude de l'ordre divin et la contingence de la cause prochaine appartiennent à des rapports distincts.

Ad quintum dicendum quod : être auteur d'un acte n'exige pas de s'être créé soi-même. Une telle condition réserverait toute action véritable à Dieu et rendrait contradictoire la notion même de cause seconde. La responsabilité humaine demande une connaissance et un consentement suffisants, non l'origine absolue du caractère, des facultés et des circonstances. Elle est réelle mais proportionnée, jamais infinie.

Conclusio practica
Affirmer la liberté humaine oblige à restaurer ensemble la responsabilité et la compassion. Séparées, ces deux exigences deviennent des violences contraires. Sans responsabilité, toute faute se dissout dans les causes. Le criminel aurait seulement exécuté son cerveau, son enfance, sa classe sociale ou l'ordre divin. Le jugement moral ne serait qu'une technique de gestion. Sans compassion, la liberté devient une souveraineté fictive. Le pauvre aurait choisi toute sa pauvreté, l'addict toute sa dépendance, la victime toute son impuissance et le malade chaque conséquence de son état. Les conditions réelles disparaissent derrière l'injonction : « Tu pouvais simplement vouloir autrement. » La doctrine catholique refuse l'excuse

universelle. L'Homme peut reconnaître le bien et choisir contre lui. Les influences n'annulent pas automatiquement le consentement. Une histoire difficile n'autorise pas toute violence. Elle refuse aussi le volontarisme brutal. La liberté possède des degrés. La peur, la manipulation, l'ignorance, le traumatisme, la pathologie, l'habitude et la dépendance peuvent rétrécir le pouvoir concret. La justice doit donc rechercher avec précision ce que la personne savait, ce qu'elle voulait, ce qu'elle pouvait éviter et les moyens dont elle disposait. Elle ne juge pas seulement le résultat extérieur. Cette précision vaut pour le droit pénal. Punir justement ne consiste ni à nier toute détermination ni à traiter le coupable comme une cause absolue. La peine doit protéger, reconnaître la victime, appeler à la responsabilité et, lorsque cela reste possible, favoriser la conversion. La dignité de la personne subsiste même dans la faute. Le criminel n'est pas seulement le produit de ses causes ; il n'est pas davantage réductible au pire acte de sa vie. La possibilité du repentir suppose une continuité : celui qui se convertit reconnaît que l'acte était sien. Il ne peut demander pardon pour ce qui ne lui appartenait en aucun sens. Mais la conversion suppose aussi une transformation : le sujet n'est pas condamné à répéter éternellement ce qu'il a été. La liberté permet une nouvelle détermination, soutenue par la vérité, l'aide d'autrui et la grâce. Cette doctrine donne une responsabilité à l'éducation. Une société ne peut se contenter d'exiger des choix libres tout en détruisant leurs conditions. Il faut former l'intelligence, transmettre un langage moral, protéger le temps de la réflexion et rendre accessibles des biens réels. Un enfant auquel on n'apprend jamais à nommer ses passions sera moins capable de les ordonner. Un citoyen constamment désinformé possède un jugement diminué. Un travailleur dépendant de manière absolue d'un pouvoir arbitraire ne consent pas dans les mêmes conditions qu'un partenaire libre. Promouvoir la liberté ne signifie donc pas seulement supprimer des interdictions. Il faut développer les capacités par lesquelles la personne devient cause de ses actes : connaissance, sécurité, santé, relations, responsabilité et participation. Certaines limites protègent

cette causalité. L'interdiction de la manipulation, du mensonge commercial, de la violence et de l'exploitation empêche le puissant de fabriquer artificiellement le consentement d'autrui. Le marché ne produit pas à lui seul un choix libre. Une offre peut répondre à un désir et simultanément exploiter une addiction, une détresse ou une ignorance. Le seul fait qu'un contrat ait été signé ne résout pas toute question de liberté. La politique devra distinguer consentement formel et pouvoir réel. Une personne peut dire oui parce que toute autre option lui a été retirée. L'absence de violence physique ne garantit pas une pleine autonomie. Inversement, protéger une personne ne doit pas devenir le prétexte d'une tutelle permanente. L'aide juste vise à restaurer la causalité du sujet, non à décider indéfiniment à sa place. L'autorité éducative, médicale ou politique réussit lorsqu'elle rend celui qu'elle sert davantage capable de jugement. Une dépendance qui se perpétue pour préserver le pouvoir de l'aidant devient suspecte. La liberté humaine donne également son sens au débat. Une parole rationnelle suppose que l'interlocuteur puisse comprendre une raison et modifier son jugement. Réduire toute opinion à l'intérêt de classe, au sexe, au cerveau ou au groupe rend la discussion incohérente. Celui qui affirme que toute pensée est entièrement déterminée par une structure sociale doit encore demander que cette affirmation soit reconnue comme vraie, non seulement comme produit de sa propre structure. La critique du conditionnement présuppose une capacité au vrai qui dépasse sans l'abolir le lieu d'où elle parle. Reconnaître les raisons comme causes protège donc la vie intellectuelle. L'argument peut agir sans violence, parce que l'intelligence possède une relation réelle au vrai. Cette relation ne garantit pas que tout débat réussira. Les passions, les intérêts et les blessures influencent le jugement. La liberté rationnelle est une puissance à cultiver, non un automatisme. La neurosciences peuvent participer à cette culture. Connaître les mécanismes de l'attention, de l'impulsion, de l'habitude et de la dépendance permet d'augmenter la maîtrise. La description corporelle ne déshumanise pas nécessairement ; elle peut donner des moyens de soin. Elle devient réduction lorsqu'elle transforme

le niveau neural en seul sujet réel. Dire qu'une région cérébrale s'active ne signifie pas qu'elle possède seule l'intention, la responsabilité ou la compréhension. La personne agit par son cerveau comme elle parle par sa bouche et se déplace par ses membres. L'organe explique une condition et un mode de l'acte ; il ne remplace pas le sujet auquel l'ensemble appartient. La liberté créée implique aussi l'acceptation des conséquences. Choisir ne signifie pas seulement préférer intérieurement ; l'acte transforme le monde, les autres et le sujet lui-même. Chaque promesse tenue renforce une capacité de fidélité ; chaque mensonge facilite parfois le suivant. La liberté produit progressivement une disposition qui rend certains actes plus aisés. La vertu est ainsi mémoire incorporée du bien. Elle permet d'agir justement avec davantage de spontanéité. L'automatisme acquis par la vertu n'est pas moins personnel que l'hésitation permanente. Le vice peut à l'inverse réduire la liberté qu'il a utilisée. L'addiction ne supprime pas nécessairement toute responsabilité pour son origine ou son entretien, mais elle peut diminuer profondément le contrôle présent. Le jugement doit distinguer les étapes. Cette temporalité interdit les verdicts simples. Une personne peut être à la fois responsable de certains choix passés, diminuée dans sa liberté présente et digne d'une aide qui rende possible une action future plus libre. La compassion n'est donc pas la négation de la responsabilité. Elle regarde l'ensemble de la personne, les causes qui la blessent et les possibilités de restauration. La responsabilité n'est pas la négation de la compassion. Elle reconnaît au sujet la dignité d'un agent capable de vérité, de réparation et de changement. La liberté permet aussi le pardon. Pardonner n'aurait aucun sens si l'offense n'appartenait pas à l'agent ; on ne pardonne pas à un tremblement de terre. Mais le pardon ne nie pas les influences ni les blessures qui ont contribué à l'acte. Il s'adresse à une personne plus profonde que sa faute, sans appeler la faute un simple accident. Il peut libérer la victime du lien de haine sans supprimer les exigences de justice et de protection. La liberté politique doit être comprise de manière semblable. Elle n'est pas le droit abstrait de toute volonté à obtenir ce qu'elle désire.

Elle est l'ordre dans lequel les personnes peuvent participer aux décisions qui les concernent, exprimer un jugement et agir sans domination injuste. Un peuple n'est pas libre seulement parce qu'aucun maître étranger ne le gouverne. Il faut encore que ses membres ne soient pas réduits à la passivité par la peur, le mensonge ou la concentration de tous les moyens d'action. La propagande attaque la liberté avant même d'interdire l'acte. Elle déforme les objets du jugement et produit artificiellement les représentations depuis lesquelles la volonté choisira. Défendre la liberté demande donc une recherche commune de la vérité, un pluralisme réel des paroles et des institutions capables de corriger le pouvoir. La liberté religieuse possède également cette structure. La foi ne peut être imposée par la contrainte, car elle demande un assentiment de l'intelligence et de la volonté. La violence peut produire une conformité extérieure, non la foi comme acte personnel. Cela ne signifie pas que la foi soit sans grâce ni sans autorité. La grâce rend possible l'assentiment ; l'Église enseigne la vérité ; mais l'acte de foi demeure personnel et ne peut être remplacé par la force d'un autre homme. La liberté devant Dieu n'est donc pas une région où Dieu cesse d'agir. Elle est le fruit d'une action divine assez intérieure pour susciter une réponse véritable. L'Homme peut ainsi dire simultanément : « Cet acte est mien » et « toute puissance de l'accomplir était reçue ». La première proposition fonde la responsabilité ; la seconde l'humilité. L'humilité ne consiste pas à nier que l'on a choisi. Elle refuse de transformer le choix en auto-création. La gratitude ne détruit pas le mérite créé ; elle reconnaît sa source. La responsabilité ultime ne demande pas que l'Homme soit son propre Dieu. Elle demande qu'il possède suffisamment son acte pour répondre de ce qu'il a connu et voulu. Cette mesure permet de refuser l'excuse universelle. Les causes antérieures expliquent, mais toute explication ne disculpe pas. Comprendre pourquoi un homme a menti n'établit pas encore qu'il ne pouvait reconnaître ni refuser le mensonge. Elle permet également de refuser le volontarisme brutal. Dire qu'un acte procède d'une personne n'établit pas qu'elle possédait une liberté entière. La compréhension des causes peut diminuer l'imputation et

orienter le soin. La formule pratique sera donc : expliquer sans dissoudre, juger sans écraser, compatir sans infantiliser, responsabiliser sans attribuer à la créature une souveraineté qu'elle ne possède pas. L'Homme est réellement libre, mais sa liberté est un don à exercer et à développer. Elle naît dans une nature reçue, agit par un corps, apprend dans une histoire, se fortifie par la vertu et s'accomplit dans le bien. Elle n'est pas le pouvoir de devenir n'importe quoi. Elle est le pouvoir personnel de répondre à la vérité de ce que l'on est et de ce que le bien demande. Elle n'est pas absence de toute cause. Elle est une causalité créée d'un mode singulier : une personne connaît, juge, consent et devient principe prochain de son acte. Elle n'est enfin ni solitaire ni autosuffisante. Autrui peut l'éveiller, la protéger, la blesser ou la restaurer. La société est juste lorsqu'elle donne aux personnes les conditions d'agir véritablement plutôt que de les utiliser comme instruments. La question suivante pourra alors examiner plus précisément le rapport entre cette liberté et l'inclination naturelle au bien : si la volonté veut nécessairement le bien sous sa raison universelle, comment peut-elle choisir entre des biens particuliers et comment peut-elle se tromper sur ce qui l'accomplit ?

Quaestio XVI : La liberté exige-t-elle qu'un acte soit sans cause ?

Utrum ad libertatem requiratur ut actus causa careat ?

La question précédente a établi que l'Homme est réellement libre, bien que sa liberté soit créée, corporelle, située et dépendante de la causalité divine. Une objection demeure pourtant à la racine de toutes les autres : un acte peut-il être libre s'il possède une cause ? Tant que l'action est expliquée par une nature, un désir, une raison, une activité cérébrale ou une motion divine, ne semble-t-elle pas résulter d'un principe qui la détermine avant que le sujet puisse véritablement choisir ? Une représentation commune oppose la liberté et la causalité comme deux espaces incompatibles. Là où une cause agit suffisamment, l'effet suivrait nécessairement ; là où l'acte est libre, il faudrait qu'une rupture interrompe la chaîne. L'agent ne serait libre qu'au point exact où l'explication échoue. La liberté deviendrait une lacune dans l'ordre des causes. Cette représentation paraît d'abord protéger l'initiative. Si mon choix pouvait être entièrement expliqué par mon histoire, mes dispositions, mon jugement et mes désirs, il semblerait que tout fût déjà joué. La possibilité de comprendre pourquoi j'ai agi paraîtrait enlever à mon acte ce qu'il possède de personnel : la raison donnée après coup ne ferait que décrire le mécanisme qui m'a produit. Mais l'acte entièrement sans cause

soulève une difficulté plus radicale. S'il ne procède ni de l'agent, ni de son jugement, ni de son désir, ni d'aucune puissance, pourquoi lui serait-il attribué ? Un événement sans principe pourrait survenir dans le corps ou dans l'esprit ; il ne constituerait pas pour autant une décision. L'absence de cause n'est pas encore l'autonomie. Elle peut signifier seulement le hasard. Pour sauver l'attribution personnelle, on exige alors que l'agent soit lui-même cause, mais non causé sous le rapport où il agit. Il devrait constituer un commencement absolu : rien avant son choix ne suffirait à expliquer pourquoi l'action procède de lui de cette manière. Une causalité de l'agent remplacerait la causalité des événements. Cette intuition contient une vérité : l'acte libre doit procéder de la personne, non seulement d'une suite d'événements dont elle serait le lieu. Mais elle devient fausse si elle demande à la personne créée d'être une cause première. L'Homme ne se donne ni l'être, ni l'intelligence, ni la volonté, ni les raisons qu'il découvre, ni l'actualité par laquelle il agit. Son initiative ne peut être celle d'un absolu. Il faut donc distinguer entre être causé et être contraint, entre être expliqué et être aboli, entre être mû par une raison et être poussé par une force, entre procéder d'un agent et surgir sans principe. La liberté ne se définit pas par l'absence de cause, mais par un mode de causalité : une personne connaît un bien, délibère, juge, consent et devient principe prochain de l'acte. La question ne consiste donc pas à demander s'il existe une zone où les causes s'arrêtent. Elle consiste à déterminer quel genre de cause est une personne et de quelle manière les raisons, les dispositions, le corps et la causalité divine appartiennent à son action sans la remplacer.

Obiectiones

Obiectio I — Toute cause suffisante nécessiterait son effet

Il semble que la liberté exige qu'un acte soit sans cause. Une cause suffisante est celle qui réunit tout ce qui est requis pour que l'effet advienne. Si l'effet pouvait ne pas suivre, quelque condition manquerait et la cause ne serait pas réellement suffisante. Si donc l'acte volontaire possède une cause

suffisante antérieure, il en résulte nécessairement. L'agent ne peut agir autrement tant que la cause totale demeure identique. La liberté ne serait alors qu'une ignorance des conditions qui rendent le choix inévitable. Si, inversement, la cause ne suffit pas à déterminer l'issue, il faut qu'un autre principe produise la différence entre agir et ne pas agir. Ou ce principe possède lui-même une cause suffisante, et la nécessité réapparaît ; ou il n'en possède pas, et l'acte libre se situe finalement dans un événement sans cause.

Obiectio II — Expliquer un acte reviendrait à l'abolir comme acte libre

De plus, expliquer signifie rapporter un événement à des conditions antérieures qui permettent de comprendre pourquoi il devait ou allait se produire. Lorsque l'on explique une éclipse, une chute ou une réaction chimique, on montre que l'effet suit des causes. Si une décision est expliquée par le caractère de l'agent, ses croyances, ses désirs, son éducation et sa situation, elle paraît suivre de ces éléments de la même manière. L'agent devient le lieu où convergent des déterminations qu'il n'a pas choisies. Dire qu'il a agi « pour une raison » ne sauve rien. La raison elle-même a été jugée convaincante en vertu de dispositions antérieures. Une explication complète de l'acte laisserait donc aussi peu de place à la liberté qu'une explication complète du mouvement d'un corps. L'acte ne resterait libre qu'à la condition qu'un résidu demeure inexplicable : le moment où le sujet rompt avec toutes les raisons suffisantes et se décide sans pouvoir être entièrement compris.

Obiectio III — Les raisons détermineraient comme des forces

En outre, une raison qui produit effectivement une action exerce une causalité. Si elle est assez forte, elle détermine le choix ; si elle ne le détermine pas, elle n'explique pas pourquoi l'agent agit selon elle plutôt que contre elle. Les raisons différeraient donc seulement matériellement des forces. Une menace pousse par la peur, un avantage par le désir et une règle

morale par le respect. Dans chaque cas, un état psychique produit un mouvement. Le vocabulaire de la délibération ne ferait que donner une forme intellectuelle à la nécessité. Dire « j'ai agi parce que je l'avais promis » reviendrait à dire qu'une représentation mentale de la promesse a exercé sur le cerveau une force causale suffisante. Si la raison ne pousse pas ainsi, elle reste extérieure à l'efficacité de l'acte. Il faut choisir entre une raison causale qui nécessite et une raison non causale qui ne fait rien.

Obiectio IIII — Une cause divine rendrait l'acte étranger
Encore, si Dieu cause l'acte volontaire, celui-ci paraît appartenir davantage à Dieu qu'à l'Homme. La Cause première possède une efficacité plus profonde, plus universelle et plus infaillible que la cause seconde. Ce que Dieu cause entièrement ne peut être ultimement produit par la créature. Dire que Dieu « donne l'acte à son auteur prochain » semble seulement modifier les mots : si l'auteur reçoit jusqu'à sa détermination actuelle, il ne se détermine pas véritablement. La causalité divine transformerait donc l'action humaine en action étrangère. Pour que l'acte soit mien, il faudrait qu'au moins sa détermination libre échappe à toute cause antérieure, y compris à Dieu.

Obiectio V — L'agent devrait être commencement absolu
Enfin, la responsabilité paraît exiger que l'agent soit la source ultime de ce qu'il fait. Si son acte provient de causes qu'il n'a pas choisies, il ne peut en répondre pleinement. Il ne suffit pas de dire que l'acte procède de sa volonté, car cette volonté possède une nature, un caractère et des dispositions reçus. Pour être réellement auteur, le sujet devrait produire la détermination sans la recevoir d'aucun autre principe. Les théories contemporaines de la causalité de l'agent insistent justement sur le fait qu'un événement libre ne doit pas être causé seulement par d'autres événements, mais par la substance personnelle elle-même. Roderick Chisholm oppose ainsi la causalité « immanente » de l'agent à la seule

transmission causale entre événements. Mais si l'agent est lui-même causé dans son actualité, cette causalité immanente paraît encore dépendante. La liberté véritable exigerait donc que la personne soit, au moins dans son choix, un commencement absolu.

Sed contra est quod dicitur

Aristote distingue l'involontaire, dont le principe est extérieur ou qui procède d'une ignorance déterminante, et le volontaire, dont le principe se trouve dans l'agent connaissant les circonstances. Le choix n'est pas sans principe : il est un désir délibératif portant sur ce qui est en notre pouvoir325. Saint Augustin refuse l'alternative par laquelle Cicéron croyait devoir choisir entre la prescience divine et la volonté libre. Dieu connaît les actes futurs, et l'Homme accomplit néanmoins volontairement ce qu'il éprouve faire parce qu'il le veut326. La prescience n'abolit pas la causalité de la volonté. Saint Thomas enseigne que la volonté est mue par l'intelligence quant à l'objet, qu'elle se meut elle-même quant à l'exercice en voulant une fin et les moyens qui lui sont ordonnés, et qu'elle reçoit de Dieu sa première motion. Elle ne se trouve cependant pas nécessitée par tout bien particulier : seul le bien parfait sous tous les rapports peut remplir totalement son inclination327. Dans le De malo, Thomas demande expressément si l'Homme possède une élection libre ou choisit par nécessité. Il répond que la raison, capable de considérer plusieurs rapports d'un bien particulier, ne détermine pas nécessairement la volonté à une seule issue. Le choix est causé par l'agent rationnel sans devenir un effet mécaniquement nécessaire328. G. E. M. Anscombe recentre la philosophie de l'action sur l'intention et sur la question « Pourquoi ? » comprise comme demande de raison pratique. Une action intentionnelle n'est pas définie par l'absence d'explication ; elle est précisément celle dont l'agent peut

325 Aristote, *Éthique à Nicomaque*, III, 1-5.
326 Saint Augustin, *La Cité de Dieu*, V, 9.
327 Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, Ia-IIae, q. 9-10.
328 Thomas d'Aquin, *Questions disputées sur le mal* (*De malo*), q. 6.

rendre compte sous une description pratique, même si toute réponse formulée n'est pas nécessairement la raison véritable de l'action329. Les débats contemporains opposent notamment les théories compatibilistes, qui cherchent la liberté dans certaines formes de contrôle ou d'appropriation compatibles avec un ordre causal, et les théories de causalité de l'agent, qui insistent sur la personne comme source irréductible de l'action. Les exemples de Frankfurt contestent que toute responsabilité exige nécessairement l'accès effectif à une possibilité alternative, tandis que Chisholm veut éviter aussi bien la détermination externe que le pur hasard. Ces débats sont reçus comparativement. La doctrine thomiste n'est identique ni à un compatibilisme contemporain fondé sur le seul enchaînement psychologique, ni à une causalité de l'agent qui ferait de la personne un commencement incréé. Elle comprend l'action par plusieurs genres de causalité, par l'orientation au bien et par la subordination non concurrentielle de la cause seconde à Dieu.

Respondeo dicendum quod

Je réponds que la liberté n'exige pas qu'un acte soit sans cause. Elle exige que l'acte procède de l'agent selon un mode conforme à sa nature rationnelle : par connaissance, délibération, jugement et consentement. Un événement absolument sans cause serait fortuit, non personnel. La liberté est donc un mode supérieur de causalité, non une interruption irrationnelle de l'ordre causal. Il faut premièrement distinguer la causalité et la contrainte. Une cause est tout principe dont dépend réellement un effet. La contrainte est une modalité particulière de causalité par laquelle un principe extérieur produit un mouvement contre l'inclination ou sans le consentement du sujet. Toute contrainte est causale ; toute causalité n'est pas contraignante. La lumière cause la vision sans violenter l'œil ; l'enseignement cause une acquisition de science sans pousser l'intelligence comme un corps ; la vérité connue peut mouvoir la volonté sans lui imposer un

329 G. E. M. Anscombe, *Intention*.

mouvement extérieur. Lorsqu'un homme est physiquement traîné hors d'une pièce, le principe prochain de son déplacement se trouve dans la force extérieure contre son inclination. Lorsqu'il quitte lui-même la pièce parce qu'il a jugé prudent de partir, son mouvement possède également des causes, mais son principe prochain est intérieur. La différence ne consiste donc pas en ce que le premier événement serait causé et le second sans cause. Elle consiste dans la manière dont le sujet appartient à la production de l'effet. Il faut deuxièmement distinguer plusieurs genres de causalité. Une force physique agit comme cause efficiente en produisant ou modifiant un mouvement. Une forme détermine ce qu'est la chose et le mode selon lequel elle peut agir. Une fin attire l'action en tant que bien connu. Une matière reçoit une détermination. L'action humaine ne peut être comprise uniquement selon le modèle d'une poussée efficiente. Une promesse, une règle ou un projet n'agit pas comme une masse qui heurte un corps. Le bien connu devient fin ; le jugement pratique ordonne les moyens ; la volonté commande ; les puissances corporelles exécutent. L'acte libre possède donc une structure causale complexe. La personne est cause efficiente prochaine ; son jugement et son intention donnent une forme pratique ; le bien recherché agit comme fin ; le corps et les circonstances offrent les puissances et les conditions matérielles. Réduire toutes ces causalités au modèle d'une force linéaire produit artificiellement le conflit entre raison et liberté. La raison ne pousse pas d'une manière identique à une impulsion extérieure ; elle présente et ordonne. Il faut troisièmement distinguer l'origine de l'acte et l'origine absolue de l'être. L'Homme peut être principe de son action sans être principe premier de son existence. Une cause seconde ne produit jamais sans recevoir une puissance et une actualité ; elle demeure néanmoins une cause véritable. Le feu chauffe sans créer la chaleur à partir du néant ; le médecin guérit sans produire l'existence du vivant ; l'enseignant fait réellement apprendre sans créer l'intelligence de l'élève. La dépendance de ces agents n'abolit pas leur efficacité. La personne agit d'une manière plus haute encore, car elle connaît la fin,

compare les moyens et se détermine. Elle est origine pratique de l'acte sans être origine métaphysique absolue. L'exigence d'un commencement absolu confond ainsi deux plans. Seul Dieu est Cause première, sans cause et sans puissance reçue. L'Homme est auteur créé : l'acte procède véritablement de lui, mais lui-même et son pouvoir d'agir procèdent de Dieu. Il faut quatrièmement distinguer un acte sans cause et un acte dont la cause est l'agent. La théorie de la causalité de l'agent a raison de refuser que l'action personnelle soit décrite comme une simple succession où un désir-événement produirait un mouvement-événement dans un sujet passif. Lorsque Pierre promet, délibère et accomplit sa promesse, ce n'est pas seulement « la représentation de la promesse » qui agit. Pierre agit en vertu de la promesse reconnue comme raison. Les états psychiques sont les actes et dispositions d'une personne, non des agents autonomes logés en elle. Il faut donc attribuer l'acte au sujet substantiel. Mais il n'est pas nécessaire de poser que cette causalité personnelle ne dépende d'aucune actualisation reçue. Dieu peut causer Pierre comme Pierre agissant ; les raisons peuvent constituer les principes formels et finaux de son acte ; son corps peut en être le principe organique. La personne n'est pas éliminée par la pluralité de ses principes. Elle est précisément le sujet unifié auquel ils appartiennent. Il faut cinquièmement déterminer ce que signifie une cause suffisante. Le terme peut désigner l'ensemble réel par lequel un effet est actuellement produit. En ce sens, lorsque l'agent choisit effectivement, possède les puissances requises et commande l'acte, la causalité est suffisante pour que l'acte advienne. Mais le terme est souvent entendu comme un ensemble d'antécédents qui nécessiterait une seule issue avant tout consentement. Cette définition introduit déjà la conclusion déterministe qu'elle prétend démontrer. Une cause peut être suffisante pour produire un effet contingent selon un mode contingent. La volonté actuellement consentante suffit à produire l'acte volontaire ; il ne s'ensuit pas que toutes les dispositions antérieures aient nécessité ce consentement. La nécessité de la conséquence doit être distinguée de la nécessité du conséquent. Si l'agent consent et si rien n'empêche

l'exécution, l'acte suit. Mais il ne s'ensuit pas que l'agent ait consenti par une nécessité naturelle semblable à celle d'un corps privé de tout autre mode d'action. La cause totale de l'acte libre comprend l'agent se déterminant. Elle ne peut être décrite adéquatement en retranchant cette autodétermination, puis en demandant quel antécédent extérieur en tient lieu. Il faut sixièmement distinguer la détermination et la nécessitation. Tout acte réel est déterminé : il est cet acte, dirigé vers cet objet, posé à ce moment. Un vouloir absolument indéterminé ne voudrait rien. La liberté ne consiste donc pas à demeurer sans détermination. Elle consiste à recevoir et à produire la détermination selon un mode rationnel et intérieur. La nécessitation supprime la possibilité pratique du jugement lorsque l'agent ne peut pas ne pas suivre l'impulsion selon le mode considéré. La détermination volontaire achève au contraire la délibération : le sujet tranche et fait sien l'acte. Une décision libre cesse d'être indéterminée lorsqu'elle est prise. Ce passage à la détermination ne constitue pas la mort de la liberté ; il en est l'exercice. Il faut septièmement considérer l'objet de la volonté. La volonté est naturellement ordonnée au bien universel. Elle ne peut vouloir qu'un objet présenté sous quelque raison de bien, même lorsque cette présentation est fausse ou désordonnée. Mais les biens particuliers ne remplissent pas totalement cette inclination. Le plaisir peut être bon et pourtant injuste ; l'argent utile et pourtant insuffisant ; la sécurité désirable et pourtant contraire à un devoir dans certaines circonstances. L'intelligence peut donc considérer le même objet sous plusieurs rapports. Cette pluralité n'est pas une absence de causalité. Elle est le fondement cognitif d'une causalité qui n'est pas univoquement nécessitée par le premier attrait. Thomas affirme ainsi que la volonté peut être nécessairement inclinée vers la béatitude en général sans être nécessairement fixée à tout bien particulier présenté. Il faut huitièmement situer la délibération. Délibérer ne signifie pas attendre qu'un événement sans cause tombe dans la volonté. Cela signifie rechercher, comparer et ordonner les moyens relativement à une fin. L'agent considère ce qu'il peut faire, les conséquences prévisibles, les biens en

jeu, les obligations et les risques. Cette activité modifie réellement la causalité de l'acte : une possibilité auparavant vague devient intention, puis commandement. La délibération peut être imparfaite, biaisée ou brève. Elle ne doit pas toujours prendre la forme d'un discours intérieur explicite. Une personne vertueuse peut reconnaître rapidement ce que la situation demande parce que son intelligence et son désir ont été formés. La rapidité ne prouve donc pas l'absence de causalité rationnelle. Un jugement peut être immédiat selon l'expérience sans être un réflexe aveugle. Il faut neuvièmement considérer la raison pratique. Une raison d'agir n'est pas seulement une proposition contemplée. Elle est un bien ou une règle que l'agent reconnaît comme ayant prise sur son action. Lorsque l'on demande à quelqu'un pourquoi il agit et qu'il répond « parce que je l'ai promis », sa réponse n'identifie pas nécessairement une cause physiologique cachée. Elle situe l'acte dans un ordre intelligible où la fidélité à la parole donnée explique son objet. Anscombe montre que la question « Pourquoi ? » possède un usage propre dans l'action intentionnelle. La réponse peut être une fin, une intention plus large ou une raison reconnue. L'action est intentionnelle sous la description à laquelle ce type de question s'applique. Cette connaissance pratique n'est pas infaillible. Un agent peut se tromper sur son motif ou rationaliser. Mais la possibilité de l'erreur suppose une différence entre la raison réelle et le récit fictif. L'analyse de l'action cherche précisément à déterminer si la raison alléguée a réellement structuré le choix. Il faut dixièmement répondre à l'idée que les raisons seraient des forces. Une raison ne meut pas seulement par son intensité psychologique, mais par sa signification reconnue. Une menace peut agir comme force de peur ; elle peut également être évaluée comme injuste et refusée. Un plaisir peut attirer fortement et être rejeté à cause d'un devoir. Une promesse peut ne produire aucune sensation intense et pourtant déterminer l'action par la vérité de l'engagement. La mesure causale d'une raison ne se réduit donc pas à sa puissance affective. Elle dépend du jugement par lequel l'agent l'adopte comme principe de son acte. Cela ne signifie pas que les

passions soient extérieures à la raison. Elles présentent des biens, orientent l'attention et modifient les possibilités concrètes. La liberté humaine agit à travers elles, parfois avec elles, parfois contre leur désordre. La raison ne demeure pas non plus inefficace tant qu'elle n'est pas transformée en force physique. Le jugement pratique commande une personne corporelle ; l'activité neurale et musculaire constitue le mode organique par lequel cette personne exécute l'acte. Il faut onzièmement distinguer expliquer par l'agent et expliquer à la place de l'agent. Une explication peut abolir l'attribution lorsqu'elle montre que le mouvement ne procédait pas réellement du sujet : spasme, manipulation directe, inconscience totale ou contrainte physique. Mais une explication peut confirmer l'attribution lorsqu'elle montre comment le jugement, le désir et le consentement de l'agent ont produit l'acte. Dire « il a ouvert la porte parce qu'il voulait secourir l'enfant » ne retire pas l'action à l'homme. Cette explication révèle au contraire son intention et le bien auquel il a ordonné ses mouvements. La liberté ne doit donc pas être protégée contre toute explication. Elle doit être protégée contre les explications réductrices qui suppriment sans raison le niveau personnel de causalité. Une explication physiologique peut être vraie : certains muscles se sont contractés, certaines régions cérébrales ont été mobilisées. Une explication intentionnelle peut également être vraie : l'homme a jugé qu'il devait secourir. Les deux ne répondent pas nécessairement à la même question. L'une décrit les mécanismes organiques ; l'autre identifie l'objet et la raison de l'action. Il faut douzièmement distinguer la prédictibilité et la nécessité. Une action peut être prévisible parce que le caractère de l'agent est stable, parce que ses engagements sont connus ou parce que la situation ne présente aucune hésitation sérieuse. L'ami fidèle est plus prévisible que l'homme capricieux. Il n'est pas moins libre. Sa vertu rend son action plus intelligible et plus constante. Inversement, une conduite imprévisible peut provenir d'une impulsion, d'une maladie ou d'un tirage aléatoire. L'imprévisibilité ne suffit pas à produire une action personnelle. Cette distinction sera centrale dans la

question suivante. Pour l'instant, elle montre que l'explicabilité et la stabilité ne sont pas les ennemies nécessaires de la liberté. Il faut treizièmement considérer l'habitude. Une habitude acquise rend certains actes plus faciles et plus spontanés. Elle constitue une cause réelle du comportement. La vertu incline vers le bien ; le vice incline vers le désordre. Pourtant, la causalité de l'habitude ne possède pas toujours le même rapport à la liberté. La vertu perfectionne la puissance en l'accordant à la raison. L'agent agit facilement parce qu'il voit et aime plus justement le bien. Cette détermination augmente la liberté d'accomplissement. Le vice peut réduire la maîtrise en rendant l'attrait désordonné plus impérieux et la perception du bien plus obscure. Mais le vice a souvent été formé par des actes antérieurs et n'abolit pas automatiquement toute responsabilité présente. L'explication par le caractère demande donc une histoire de l'acquisition, de l'entretien et des possibilités de correction. Elle ne suffit ni à tout excuser ni à tout imputer pleinement. Il faut quatorzièmement considérer la causalité divine. Dieu donne l'être à la volonté, à l'intelligence, aux raisons connues, au consentement et à l'acte extérieur. Rien de positif dans l'action ne tombe hors de lui. Mais Dieu ne cause pas l'acte comme un agent rival qui introduirait une détermination étrangère. Il cause la volonté à agir volontairement. Sa causalité produit l'auteur prochain et son appropriation. La formule « Dieu donne l'acte à son auteur » doit être comprise rigoureusement. Dieu ne transfère pas à l'Homme un événement déjà achevé. Il fait qu'un homme réel connaisse, veuille et produise son acte. L'appropriation elle-même est créée. Le fait que l'acte soit mien n'est pas une enclave incréée ; c'est une perfection donnée à la cause seconde. Saint Thomas affirme que Dieu est seul à pouvoir mouvoir extérieurement la volonté comme principe universel, précisément parce qu'il est Cause de la puissance et du bien universel. Cette motion ne détruit pas le caractère volontaire de l'acte. La causalité divine est donc plus intérieure que toute contrainte. Une force créée rencontre une volonté qu'elle peut détourner ou briser ; Dieu cause la volonté dans son intériorité sans devenir le suppôt qui veut. Il faut quinzièmement

distinguer la causalité divine et la causalité de la faute. Dans l'acte mauvais, Dieu cause tout ce qui possède de l'être ; la volonté créée cause le défaut d'ordre. Cette distinction serait impossible si Dieu remplaçait l'auteur prochain. Le fait même que la faute soit imputable à la créature confirme qu'elle possède une causalité réelle. Mais cette causalité ne requiert pas que Dieu cesse d'agir. Le défaut ne constitue aucune perfection positive dont la volonté aurait besoin d'être cause première. Il consiste dans le manque à une règle dans l'usage de biens reçus. Il faut seizièmement recevoir les débats entre compatibilisme et incompatibilisme avec discernement. Les compatibilistes ont raison de rappeler qu'une action ne devient pas libre par le seul fait qu'elle soit indéterminée. Ils recherchent souvent la liberté dans le contrôle, l'identification aux motifs ou l'absence de certaines contraintes. Les cas de Frankfurt cherchent notamment à montrer qu'un agent pourrait demeurer responsable même si un dispositif l'aurait empêché d'agir autrement, pourvu que ce dispositif n'ait pas effectivement causé son choix. L'enjeu est de déplacer l'attention de la seule possibilité alternative vers la source réelle de l'acte. Les théoriciens de la causalité de l'agent ont raison de refuser que la personne soit dissoute dans une chaîne de seuls événements. Chisholm insiste sur le fait que l'agent cause l'action et ne subit pas seulement le résultat d'états antérieurs. La doctrine thomiste peut recevoir ces deux avertissements sans s'identifier simplement à l'un des camps. Elle reconnaît l'agent substantiel, l'ouverture de la volonté aux biens particuliers, l'efficacité des raisons et la causalité universelle de Dieu. Elle ne réduit pas la liberté à la conformité entre un désir déterminé et l'action ; un désir peut être lui-même servile ou désordonné. Elle ne transforme pas davantage l'agent en commencement absolu indépendant. Il faut dix-septièmement distinguer l'alternative réelle et l'indifférence absolue. La liberté comporte ordinairement une ouverture à plusieurs actes possibles dans le champ des biens particuliers. Cette ouverture fonde la délibération et la responsabilité. Mais elle ne demande pas que l'agent reste également indifférent après avoir reconnu le bien. Une raison décisive peut orienter

fermement le choix sans agir comme une contrainte. Le martyr qui refuse l'apostasie peut considérer qu'il ne « peut » moralement agir autrement. Cette impossibilité de trahir selon la fidélité acquise ne diminue pas la liberté de son acte ; elle manifeste la force de son attachement au bien. Le langage du « pouvoir faire autrement » doit donc être précisé. Il peut désigner une puissance réelle antérieure au choix, l'absence de contrainte, une possibilité conditionnelle ou une simple capacité physique. Ces sens ne sont pas toujours équivalents. La responsabilité ne peut être fondée dans une alternative abstraite séparée de l'acte réel. Elle concerne d'abord la manière dont le sujet a produit ce qu'il a fait. Il faut dix-huitièmement considérer les actes de Dieu et des bienheureux. Dieu ne peut vouloir le mal et demeure souverainement libre. Les bienheureux, voyant Dieu, ne se détournent pas de lui et ne deviennent pas pour autant des mécanismes. Cela prouve que la possibilité de défaillir n'appartient pas à l'essence de toute liberté. La liberté parfaite n'est pas capacité de choisir arbitrairement entre le bien et le mal ; elle est puissance non entravée d'adhérer au Bien. Dans l'état présent, l'Homme délibère parce que sa connaissance est partielle et que les biens particuliers se présentent sous plusieurs rapports. Son mode de liberté n'est pas identique à la liberté divine ou bienheureuse. L'absence de nécessité peccamineuse ne doit donc pas être confondue avec une absence totale de détermination. Il faut dix-neuvièmement examiner le rapport entre nature et spontanéité. Une action peut être profondément naturelle et pourtant personnelle. Aimer la vérité, chercher le bonheur, désirer la communion ne sont pas des impulsions étrangères. La nature donne les puissances et l'objet général. La personne en détermine l'exercice concret. Une liberté sans nature ne posséderait aucun sujet, aucun bien et aucune raison. La rupture irrationnelle avec la nature n'est donc pas le lieu secret du libre arbitre. Elle peut constituer au contraire une désintégration du sujet. Le péché lui-même ne témoigne pas d'une puissance supérieure à la nature ; il est l'usage désordonné d'une puissance naturelle bonne. Il faut vingtièmement considérer l'acte réflexif. La personne peut

non seulement désirer, mais juger ses désirs ; non seulement former une intention, mais l'approuver ou la révoquer ; non seulement agir, mais reconnaître l'acte comme sien. Cette réflexivité augmente le degré d'appropriation. Elle permet la responsabilité, le repentir et la promesse. Elle ne doit pourtant pas être transformée en régression infinie. Il n'est pas nécessaire de vouloir vouloir vouloir sans terme. Un consentement suffisamment lucide peut achever l'appropriation. La personne se reconnaît dans l'acte lorsque celui-ci procède de ses puissances selon un jugement qu'elle adopte. Cette adoption peut être immédiate ou développée ; elle n'exige pas une auto-création. Il faut enfin définir positivement la causalité personnelle. L'agent libre est un être substantiel, non une simple collection d'événements. Il possède une intelligence capable de présenter plusieurs biens, de saisir des règles et d'ordonner des moyens. Il possède une volonté naturellement orientée au bien, mais non nécessitée par tout bien particulier. Il peut consentir à une raison et commander les puissances corporelles. Son action procède de lui comme cause prochaine, tout en dépendant de Dieu comme Cause première. La liberté est donc un mode de causalité dans lequel l'effet est produit depuis l'intériorité rationnelle du sujet. Elle ne se cache pas dans ce qui n'a ni cause, ni raison, ni auteur.

Ad obiectiones

Ad primum dicendum quod : une cause peut produire un effet contingent. La volonté actuellement consentante est une cause suffisante de l'acte sans que tous les antécédents aient nécessité ce consentement. L'objection définit la suffisance comme nécessité antécédente univoque et suppose ainsi ce qu'elle doit démontrer. L'effet libre est déterminé par l'agent, non laissé sans cause.

Ad secundum dicendum quod : expliquer l'acte par l'agent, son jugement, son intention et son consentement confirme son attribution. Seule une explication montrant que l'action ne procédait pas réellement de lui — spasme, contrainte,

manipulation ou inconscience — l'abolirait comme acte libre. L'inexplicable n'est pas plus personnel que l'expliqué ; il peut être seulement obscur ou fortuit.

Ad tertium dicendum quod : une raison ne meut pas comme une force extérieure, mais comme un bien ou une règle reconnus. Sa causalité passe par le jugement et l'appropriation du sujet. La promesse ne pousse pas physiquement l'Homme ; l'Homme agit parce qu'il juge devoir être fidèle. Les raisons possèdent une causalité formelle et finale qui ne se réduit pas à l'intensité d'un état psychique.

Ad quartum dicendum quod : Dieu donne l'acte à son auteur prochain en causant que cet auteur connaisse, consente et agisse. Sa causalité ne devient pas le sujet humain et ne lui impose pas un mouvement étranger. La dépendance totale de l'acte fonde son existence ; elle n'abolit pas la causalité seconde par laquelle l'acte est véritablement celui de la personne.

Ad quintum dicendum quod : seul Dieu est commencement absolu. Exiger cette propriété de l'Homme revient à nier toute causalité créée. L'agent humain est commencement prochain et personnel : l'action procède réellement de lui, bien qu'il reçoive son être, ses puissances et leur actualité. Être auteur ne signifie pas être créateur de soi.

Conclusio practica

La défense de la liberté doit quitter le domaine de l'inexplicable. Tant que l'on cherche la liberté dans ce que ni la psychologie, ni les neurosciences, ni la sociologie, ni la métaphysique ne pourraient comprendre, chaque progrès explicatif semblera la faire reculer. Une cause nouvelle sera découverte ; une influence sera mesurée ; un mécanisme sera décrit. La zone laissée à la liberté paraîtra se rétrécir. Cette stratégie condamne le libre arbitre à vivre dans les lacunes du savoir. Il faut au contraire rechercher la liberté dans une causalité positivement identifiable : une personne connaît, juge, consent et agit. L'explication de cette structure ne

supprime pas l'acte ; elle montre pourquoi il appartient au sujet. Les sciences peuvent étudier les conditions de cette causalité. La neurologie décrit les processus organiques de la délibération et du commandement ; la psychologie étudie les désirs, les habitudes et les traumatismes ; la sociologie analyse les institutions et les représentations. Aucune de ces disciplines ne doit être traitée comme ennemie par principe. Elles permettent de distinguer les actes pleinement appropriés de ceux qui sont diminués par une pathologie, une contrainte ou une manipulation. Mais elles ne doivent pas convertir chaque condition en sujet de remplacement. Le cerveau ne promet pas, une classe sociale ne demande pas pardon, un réflexe ne délibère pas. Ces réalités appartiennent à l'explication de la personne sans devenir nécessairement l'agent auquel l'acte est imputé. La causalité personnelle fournit ainsi un principe de responsabilité mesurée. On ne demande pas : « Cet acte avait-il des causes ? » Tout acte créé en possède. On demande : « Comment ces causes ont-elles agi ? Le sujet connaissait-il l'objet ? Pouvait-il juger ? A-t-il consenti ? Était-il contraint ou manipulé ? » Cette méthode refuse l'excuse universelle. Découvrir une influence ne suffit pas à conclure que l'agent était passif. Une éducation, une passion ou un intérêt peuvent incliner sans nécessiter. Elle refuse aussi l'imputation brutale. Dire que l'acte procède extérieurement du corps d'une personne ne suffit pas à établir une pleine liberté. Il faut considérer les conditions de connaissance et de maîtrise. La justice pénale devrait ainsi rechercher la causalité personnelle au lieu d'opposer naïvement responsabilité et explication. Comprendre les causes d'un crime peut préciser l'imputabilité, révéler une contrainte ou montrer une préméditation. L'explication n'est pas nécessairement une excuse. Elle peut aggraver la responsabilité lorsqu'elle montre que l'acte a été préparé, compris et voulu avec constance. Elle peut la diminuer lorsqu'elle révèle une incapacité réelle de jugement ou une peur grave. La vérité causale sert alors la justice au lieu de la dissoudre. La même analyse vaut pour l'éducation. Former une personne libre ne consiste pas à la soustraire à toute cause. L'enfant doit recevoir une langue, des exemples,

des règles, des habitudes et des raisons. Une éducation qui refuserait toute influence abandonnerait l'enfant aux causes les plus immédiates : impulsion, publicité, groupe ou peur. L'absence de formation ne produit pas une volonté pure. L'éducation juste agit causalement afin que l'élève devienne davantage cause de ses actes. Elle transmet sans écraser, corrige sans remplacer le jugement et donne des habitudes qui rendent possible l'autonomie. L'autorité trouve ici sa mesure. Elle peut ordonner extérieurement un comportement ; elle ne produit pas encore une action moralement mûre si le sujet n'en comprend jamais la raison. La formation doit progressivement déplacer le principe de l'acte vers l'intériorité du sujet. La loi extérieure prépare la reconnaissance intérieure du bien. La manipulation suit le chemin inverse. Elle cherche à produire un comportement en contournant le jugement : peur, mensonge, dépendance, surcharge émotionnelle ou captation de l'attention. Le résultat peut correspondre extérieurement au désir du manipulateur, mais il possède moins de causalité personnelle. La personne devient davantage moyen que principe. Une société libre ne se contente donc pas de multiplier les choix. Elle protège les conditions dans lesquelles les raisons peuvent être comprises : vérité de l'information, temps de la réflexion, pluralité des paroles et absence de menace disproportionnée. L'économie elle-même doit être jugée selon ce principe. Un contrat signé possède une valeur, mais la signature ne suffit pas toujours à établir un consentement pleinement libre. Détresse extrême, information trompeuse et absence d'alternative réelle modifient la causalité de l'acte. Reconnaître ces conditions ne signifie pas nier toute agence aux personnes vulnérables. Cela signifie évaluer leur action selon sa vérité concrète et refuser que le puissant fabrique la dépendance dont il invoquera ensuite le consentement. La causalité personnelle éclaire également la vertu. L'homme vertueux ne devient pas moins libre parce que ses actes sont explicables par son caractère. Sa constance manifeste que la raison et le désir ont été unifiés. Une personne dont on sait qu'elle ne trahira pas ses amis peut être hautement prévisible. Cette prévisibilité n'est pas un

déterminisme servile ; elle peut être le fruit d'une liberté durablement engagée. Le caprice, inversement, n'est pas une preuve d'autonomie. Changer sans raison peut manifester l'instabilité, la peur ou la dépendance aux impulsions du moment. La culture moderne identifie parfois la liberté au pouvoir de surprendre. Mais l'acte fidèle possède souvent plus d'auteur que la déviation imprévisible. Il exprime une décision devenue caractère. La promesse montre clairement cette structure. En promettant, la personne produit volontairement une raison qui déterminera ses actes futurs. Elle limite certaines options afin d'étendre sa capacité de fidélité. Si toute détermination future était contraire à la liberté, la promesse serait une auto-servitude. En réalité, elle permet à la volonté présente de donner une forme durable à sa vie. La loi morale agit de manière analogue. Elle ne remplace pas le jugement ; elle lui donne une vérité à reconnaître. L'interdit du meurtre ne pousse pas comme une force étrangère. Il exprime le bien de la personne que la volonté doit respecter. Une liberté défendue par l'absence de toute règle serait incapable de condamner la manipulation elle-même. Pour dire qu'une influence détruit la liberté, il faut posséder une mesure de ce que l'action humaine doit être. La causalité personnelle offre aussi une discipline du langage. On dira moins facilement : « Ce n'était pas moi, c'était mon cerveau », lorsque l'activité cérébrale appartenait à l'action personnelle. On évitera également : « Il a choisi, donc aucune influence n'importe », lorsque les conditions ont gravement altéré le jugement ou le consentement. Le cerveau n'est ni un alibi universel ni un adversaire métaphysique. Il est le principe organique d'une personne qui peut agir librement ou subir une diminution de liberté. La dépendance envers Dieu doit être comprise selon la même rigueur. Dire que Dieu cause l'acte ne retire pas celui-ci à l'Homme. Dieu ne possède pas la causalité seconde comme un voleur possède l'objet qu'il retire. Il donne à la créature de produire. Plus son action divine est profonde, plus l'agent peut être réellement constitué comme agent. Cette doctrine fonde la prière pour la liberté. Demander à Dieu la force de pardonner, de résister ou de choisir le bien ne revient pas à lui

demander de décider à notre place. La grâce peut transformer l'intelligence, guérir un désir et donner à la volonté d'accomplir personnellement ce qu'elle ne pouvait produire seule. L'acte est alors davantage reçu et davantage nôtre. Ces deux dimensions ne se partagent pas une quantité fixe. Cette structure bannit l'orgueil sans abolir la responsabilité. L'Homme peut dire : « J'ai choisi », mais non : « Je me suis donné tout ce qui rendait ce choix possible. » Elle bannit aussi le fatalisme religieux. Il ne peut dire : « Puisque Dieu cause, mon consentement est inutile. » La causalité divine comprend précisément son consentement comme cause seconde. Le lieu de la liberté n'est donc ni avant toute cause, ni après toute explication. Il se trouve dans l'acte même où une personne devient principe rationnel de ce qu'elle fait. La question pratique devra désormais être formulée ainsi : non « où l'ordre causal se brise-t-il ? », mais « où et comment une personne agit-elle comme personne ? » La liberté sera défendue en montrant les causes qui la constituent : nature rationnelle, connaissance, délibération, consentement, vertu, relations justes et grâce. Elle sera protégée contre les causes qui la diminuent : ignorance imposée, peur, manipulation, pathologie, vice et domination. Cette translation du problème interdit de faire du mystère une preuve. Un acte n'est pas libre parce que nous ne pouvons l'expliquer. Il est libre lorsqu'une explication vraie doit inclure le sujet comme cause personnelle. La formule peut être fixée : l'acte libre n'est pas sans cause ; il est causé d'une manière libre. Il ne surgit pas hors de la nature ; il procède d'une nature rationnelle. Il n'échappe pas à Dieu ; Dieu le donne à son auteur prochain.

Quaestio XVII : Le hasard peut-il rendre l'Homme libre ?

Utrum casus hominem liberum efficere possit ?

La question précédente a montré que la liberté n'exige pas l'absence de cause. Une difficulté inverse apparaît cependant. Même si un acte libre ne doit pas être sans cause, une certaine indétermination ne paraît-elle pas nécessaire pour empêcher que les causes antérieures n'imposent une issue unique ? Si tout état du monde déterminait nécessairement le suivant, la délibération humaine ne se déroulerait-elle pas dans un avenir déjà fixé ? Le hasard pourrait alors sembler ouvrir l'espace dans lequel la personne se détermine. Cette idée a pris plusieurs formes. Dans l'atomisme antique, la déviation spontanée des atomes interrompt la chute nécessaire et paraît rendre possible un commencement qui ne soit pas seulement le prolongement mécanique des mouvements antérieurs. Dans la physique contemporaine, l'indétermination de certains résultats est parfois invoquée contre le déterminisme universel. Dans les neurosciences de l'action, enfin, des fluctuations spontanées peuvent contribuer au franchissement d'un seuil moteur et déterminer le moment auquel un mouvement est déclenché. Le choix semblerait ainsi naître dans l'espace que la nécessité ne remplit pas. Cette intuition contient une vérité partielle : si toute réalité créée était soumise

à une nécessité mécanique univoque, fixant chaque événement indépendamment de tout jugement, la liberté humaine serait difficile à concevoir. L'indétermination peut donc empêcher une certaine clôture causale. Mais empêcher la nécessité ne suffit pas à produire un agent. Un dé peut produire plusieurs résultats sans choisir ; une particule peut suivre plusieurs issues sans délibérer ; une fluctuation neuronale peut contribuer au moment d'un mouvement sans connaître ni la fin, ni la règle, ni la responsabilité. Le hasard ouvre parfois un champ, mais il ne donne pas à ce champ son auteur. Si l'issue dépendait finalement d'un événement qui ne procède ni du jugement ni du consentement, la personne posséderait moins de maîtrise, non davantage. La difficulté est donc parallèle à celle de la question précédente. Là, l'acte sans cause ne pouvait être attribué au sujet ; ici, l'acte produit par le hasard ne devient pas personnel par le seul fait qu'il échappe à la nécessité. Le hasard peut fournir une circonstance, une rencontre, un matériau, une fluctuation ou plusieurs possibilités. Seul un sujet rationnel peut en faire une action en les intégrant dans un jugement et une intention. Il faudra donc distinguer soigneusement l'indétermination physique, le hasard objectif, l'imprévisibilité, la spontanéité neuronale et la liberté. Ces réalités peuvent interagir, mais elles ne sont pas synonymes. La défense du libre arbitre ne doit pas être installée dans les lacunes de la science ; elle ne peut dépendre ni d'une ignorance provisoire des causes, ni d'une interprétation particulière de la mécanique quantique, ni d'un bruit neuronal auquel on attribuerait mystérieusement une responsabilité.

Obiectiones

Obiectio I — L'indétermination ouvrirait les possibles

Il semble que le hasard puisse rendre l'Homme libre. Pour choisir réellement, plusieurs issues doivent être possibles. Si les causes antérieures déterminent une seule suite, l'alternative n'existe que dans l'ignorance du sujet : il croit plusieurs actes possibles parce qu'il ignore lequel est déjà rendu nécessaire par l'état du monde. L'indétermination objective ouvrirait au contraire plusieurs futurs réels. Aucun état antérieur ne

suffirait à imposer lequel adviendra, et la volonté pourrait alors intervenir afin de sélectionner une possibilité. Même si le hasard ne constitue pas tout l'acte libre, il en serait donc la condition décisive. Il créerait l'ouverture que l'agent transforme ensuite en choix. Sans cette ouverture, toute délibération se déroulerait dans un avenir déjà fixé ; avec elle, la volonté disposerait enfin d'un espace où son intervention pourrait faire une différence réelle.

Obiectio II — Le clinamen sauverait l'initiative
De plus, l'atomisme ancien a reconnu qu'une nature régie seulement par le poids des atomes et par leurs collisions conduirait à une nécessité universelle. Lucrèce introduit donc, au livre II du De rerum natura, une légère déviation des atomes, sans lieu ni temps déterminés, afin que le monde ne soit pas enfermé dans une chaîne uniforme et que la volonté puisse trouver un commencement. Il n'est pas nécessaire que cette déviation produise toute l'action : il suffit qu'elle empêche les causes antérieures de fixer entièrement le résultat. Le clinamen fournirait ainsi à l'agent un point d'initiative physique. Sans cette irrégularité, le mouvement volontaire ne serait que le prolongement des mouvements antérieurs du corps ; grâce à elle, une nouveauté pourrait s'introduire dans la chaîne causale et rendre possible l'action propre du vivant.

Obiectio III — La physique quantique libérerait la volonté
En outre, la physique contemporaine paraît avoir abandonné le déterminisme classique pour certains phénomènes. Les résultats individuels sont parfois décrits par des probabilités plutôt que par une trajectoire unique fixée par l'état antérieur. Si le cerveau dépend de processus physiques susceptibles d'indétermination, les décisions ne sont plus nécessairement calculables à partir du passé. Une amplification biologique pourrait transformer un événement microscopique indéterminé en différence comportementale macroscopique. La physique quantique fournirait donc le fondement matériel que la métaphysique cherchait abstraitement. Le cerveau

pourrait sélectionner ou amplifier l'une des possibilités non déterminées par les lois ; la volonté disposerait ainsi d'un point d'insertion dans le monde physique, sans être enfermée dans une succession entièrement fixée.

Obiectio IIII — L'imprévisibilité prouverait l'autonomie
Encore, une volonté autonome doit pouvoir surprendre l'observateur. Si le comportement est parfaitement prévisible à partir du caractère, des circonstances et des lois, il paraît déjà contenu dans ces causes. L'imprévisibilité manifeste au contraire que l'agent peut introduire quelque chose de nouveau. Plus un système est prévisible, plus il ressemble à une machine ; plus il produit des résultats inattendus, plus il paraît libre. Le hasard, étant imprévisible, deviendrait ainsi le signe empirique de l'autonomie. Une volonté parfaitement régulière serait extérieurement indistinguable d'un mécanisme ; seule une capacité de rupture et de surprise témoignerait d'une initiative véritable.

Obiectio V — Les fluctuations neuronales décideraient sans détermination
Enfin, certains modèles neuroscientifiques proposent que l'activité spontanée du cerveau s'accumule jusqu'au franchissement d'un seuil, déclenchant alors un mouvement auto-initié. Le potentiel de préparation observé avant l'action pourrait résulter de fluctuations stochastiques plutôt que d'une décision inconsciente fixée longtemps avant que le sujet ne rapporte son intention. Cette interprétation semble sauver le libre arbitre : le mouvement ne serait pas déterminé par un programme inconscient antérieur, et le moment de l'action dépendrait d'un processus non prévisible. Si le seuil neuronal produit le mouvement sans cause déterminante préalable, il pourrait constituer le lieu biologique où la volonté libre intervient ou se réalise.
Sed contra est quod dicitur
Aristote enseigne que le hasard est une cause par accident : il qualifie la rencontre de chaînes causales dont les fins propres ne visaient pas l'effet produit. L'acte choisi relève au contraire

de la délibération et du désir rationnel. Le hasard peut présenter une circonstance ; il ne constitue pas la forme du choix330. Épicure lui-même distingue ce qui arrive par nécessité, ce qui arrive par fortune et ce qui procède de nous. La chance est instable, tandis que la louange et le blâme portent sur ce qui relève de notre propre action. Cette distinction interdit déjà d'identifier simplement la fortune et la liberté. Plotin, dans le traité sur le volontaire et la volonté de l'Un, cherche la liberté du côté de l'intériorité, de l'intelligence et de la maîtrise de soi. Ce qui procède d'une impulsion extérieure, d'une passion subie ou d'une rencontre fortuite ne possède pas, pour cette seule raison, le caractère de l'action libre331. Saint Thomas enseigne que l'ordre de la Providence comprend des causes contingentes, des rencontres accidentelles et ce que l'on appelle destin ou fortune dans l'ordre des causes secondes. Mais les actes rationnels ne se réduisent pas à la fortune, puisqu'ils procèdent du jugement et de la volonté332. Schurger, Sitt et Dehaene ont montré qu'un potentiel de préparation moyen peut émerger d'un processus d'accumulation stochastique conduisant au franchissement d'un seuil dans une tâche où le participant doit produire un mouvement à un moment non spécifié. Leur modèle conteste l'interprétation selon laquelle le potentiel de préparation prouverait qu'une décision inconsciente complète est prise longtemps avant l'action ; il ne montre cependant pas que le bruit neuronal soit un jugement ou une volonté. Des expériences ultérieures ont distingué les choix arbitraires sans conséquence et les décisions délibérées significatives. Maoz et ses collaborateurs ont observé que le potentiel de préparation classique caractérisait plus nettement les choix arbitraires que les décisions délibérées de leur protocole. D'autres travaux indiquent que ce potentiel peut également refléter l'attente, la planification ou l'apprentissage du moment d'agir, et non une simple fluctuation aléatoire. Le statut fonctionnel de ce signal demeure donc discuté ; aucune interprétation unique ne peut

330 Aristote, *Physique*, II, 4-6 ; Aristote, *Éthique à Nicomaque*, III.

331 Plotin, *Ennéades*, VI, 8.

332 Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, Ia, q. 83 et q. 116.

être transformée directement en théorie métaphysique de la liberté.

Respondeo dicendum quod
Je réponds que le hasard ne peut pas, par lui-même, rendre l'Homme libre. L'indétermination peut empêcher qu'un événement soit mécaniquement nécessité par certains antécédents ; elle ne produit ni agent, ni jugement, ni intention, ni consentement. Le hasard peut fournir une circonstance ou contribuer à la réalisation matérielle d'un acte, mais seul un sujet rationnel transforme des possibilités en action personnelle. Il faut d'abord distinguer la possibilité et la puissance de choisir. Qu'un système puisse évoluer vers plusieurs résultats ne signifie pas qu'il puisse choisir entre eux. Un dé peut tomber sur six faces, une molécule entrer dans plusieurs interactions, une mutation apparaître ou ne pas apparaître ; dans aucun de ces cas, la pluralité des issues ne constitue une délibération. La liberté exige non seulement que plusieurs objets soient possibles, mais qu'ils soient présentés à un sujet sous la raison du bien, comparés et ordonnés. L'ouverture des possibles est une condition matérielle ou logique ; elle n'est pas la causalité personnelle qui tranche. Il faut également distinguer l'alternative objective et l'alternative appropriée. Plusieurs possibilités peuvent exister sans que l'agent les connaisse ou puisse les commander. Une personne enfermée peut ignorer qu'une porte cachée permet de sortir : l'issue est physiquement possible, mais elle n'appartient pas encore à sa délibération. Inversement, une personne peut imaginer plusieurs actes dont certains sont matériellement impossibles. La liberté pratique demande donc une articulation entre le réel, la connaissance et la puissance. Le simple nombre des futurs possibles ne suffit pas ; encore faut-il que le sujet puisse les saisir comme possibilités de son action. La distinction la plus décisive est celle du hasard et de l'autodétermination. Dans un événement aléatoire, l'issue ne procède pas d'une raison qui explique pourquoi le sujet l'a adoptée. Dans une action libre, la détermination procède de la personne selon ce qu'elle comprend et veut. Si le hasard décide

à la place de l'agent, l'acte lui appartient moins. Supposons qu'une fluctuation conduise Pierre à lever la main droite plutôt que la gauche sans relation à son jugement : le résultat peut être indéterminé, mais il n'est pas davantage libre sous ce rapport. Si Pierre avait auparavant décidé de laisser un tirage au sort déterminer son geste, son acte libre résiderait dans la décision de recourir au hasard et d'en accepter la règle ; le résultat particulier du tirage ne deviendrait pas lui-même un jugement. Le hasard peut donc être intégré dans une action volontaire, mais il ne devient pas pour autant la source de la volonté. Le clinamen épicurien et lucrétien doit être jugé à partir de cette distinction. Son projet est de rompre l'enchaînement par lequel tous les mouvements dériveraient nécessairement du poids et des collisions antérieures. Cette rupture possède une fonction cosmologique et antidestiniste : elle cherche à empêcher que la totalité de l'histoire corporelle soit fixée par une nécessité mécanique. Mais une déviation atomique sans raison ne constitue pas encore une initiative personnelle. Si mon bras se lève parce qu'un atome a dévié fortuitement, l'événement est moins prévisible ; rien ne montre qu'il procède de mon jugement. Pour sauver l'action, il faut expliquer comment la déviation est intégrée et gouvernée par le sujet. Dès que ce gouvernement est posé, la liberté réside dans le sujet et non dans la déviation considérée seule. Si, au contraire, la déviation produit l'issue contre le jugement ou sans lui, elle diminue la maîtrise. Le clinamen peut ouvrir un espace physique ; il ne donne pas à cet espace la forme rationnelle d'un acte. Épicure lui-même distingue d'ailleurs la nécessité, la fortune et ce qui dépend de nous. La fortune n'est pas identifiée à notre agence ; elle constitue une autre source d'événements. Cette distinction est philosophiquement décisive. Échapper à la nécessité par la chance ne suffit pas à entrer dans l'ordre de la responsabilité. Entre les deux se trouve l'action d'un sujet capable de rapporter l'acte à une fin. Il faut, pour la même raison, distinguer indéterminisme et libertarianisme. Une théorie libertarienne de la liberté affirme généralement que certaines actions libres ne sont pas déterminées de manière nécessitante

par le passé et les lois. Mais tout indéterminisme n'est pas libertarien. Le mouvement désordonné d'un gaz peut être indéterminé selon un modèle sans posséder aucune responsabilité. L'indéterminisme devient pertinent pour la liberté seulement s'il appartient à une structure dans laquelle l'agent exerce un contrôle. Le problème principal n'est donc pas de produire de l'indétermination, mais de montrer que cette indétermination n'abandonne pas l'issue à la chance. Les théories libertariennes contemporaines tentent parfois de la situer dans l'effort de décision, dans la concurrence des raisons ou dans une causalité propre de l'agent. La présente question n'a pas à juger toutes ces constructions ; elle établit seulement qu'un événement aléatoire isolé ne suffit pas à constituer une action libre. Il faut encore distinguer l'indétermination physique et l'indétermination pratique. La première concerne le rapport entre un état matériel antérieur et plusieurs issues possibles ; la seconde concerne le fait qu'une intelligence n'a pas encore achevé son jugement ou qu'une volonté n'a pas encore consenti. Ces deux indéterminations peuvent coexister, mais elles ne sont pas identiques. Une personne peut hésiter dans un système physique décrit comme déterministe ; un processus physique peut être indéterminé sans aucune hésitation personnelle. La liberté appartient premièrement à l'ordre pratique : une personne se rapporte à des biens et se détermine. La physique décrit les conditions corporelles de cet acte, non sa totalité formelle. La physique quantique doit donc être reçue avec une grande sobriété. La doctrine de la Providence et de la causalité créée n'exige pas qu'un état physique antérieur fixe toujours un résultat individuel unique. Supposé qu'une indétermination ontologique existe, celle-ci demeure une propriété créée, ordonnée par des probabilités ou par les structures reconnues par la théorie ; elle ne devient pas une cause première. L'amplification d'un événement microscopique pourrait produire une différence macroscopique, mais une différence n'est pas encore une décision. Il faut toujours établir le rapport entre cette variation et les raisons, l'intention et le contrôle de la personne. Si la fluctuation détermine arbitrairement l'issue que l'agent n'a pas

choisie, elle introduit du bruit dans l'action. Si l'agent utilise, ordonne ou compense cette fluctuation, la liberté appartient à la causalité supérieure qui l'intègre. Il est donc erroné de conclure : « La mécanique quantique est indéterministe, donc l'Homme est libre. » L'indéterminisme physique et l'action rationnelle appartiennent à des niveaux distincts. Il est également imprudent de faire dépendre la liberté d'une interprétation particulière de la théorie quantique. Les interprétations physiques et métaphysiques du formalisme ne sont pas unifiées ; le libre arbitre ne doit pas s'effondrer si l'une d'elles est révisée. Il faut ainsi rejeter le « libre arbitre des lacunes quantiques ». Cette stratégie ressemble au Dieu des lacunes : on place une réalité métaphysique dans ce que la science ne détermine pas encore. Si la physique expliquait demain un phénomène de manière plus déterminée, la liberté semblerait perdre son refuge. Une doctrine aussi fragile confond absence actuelle d'explication et causalité personnelle. La liberté doit au contraire être reconnue dans l'action positivement observable de la personne : délibération, compréhension des raisons, consentement, correction, promesse et responsabilité. Les découvertes physiques précisent les conditions de cet agir ; elles ne lui donnent pas son auteur. Il faut ensuite distinguer l'imprévisibilité et l'autonomie. Un phénomène peut être imprévisible parce qu'il est complexe, chaotique, aléatoire ou mal connu. Aucune de ces propriétés ne suffit à établir une liberté. La météo est difficile à prédire, mais elle ne délibère pas ; une machine utilisant un générateur aléatoire produit des sorties imprévues, mais elle n'en répond pas. Inversement, un homme vertueux peut être hautement prévisible. On peut savoir qu'il dira la vérité, protégera l'enfant ou refusera la corruption. Cette prévisibilité vient de la stabilité de son caractère et de la reconnaissance du bien ; elle manifeste une liberté perfectionnée, non une programmation servile. Le critère de la liberté n'est donc pas l'échec de la prédiction, mais le mode selon lequel l'acte procède de l'agent. La nouveauté elle-même ne doit pas être confondue avec l'absence de raison. Une personne libre peut introduire une nouveauté réelle : une

œuvre, une promesse, un pardon, une institution ou une décision qui n'existaient pas auparavant. Cette nouveauté ne vient pourtant pas du néant ; elle procède de puissances, de matériaux, de connaissances et d'une intention. Elle est nouvelle temporellement tout en étant causée. Un poème n'est pas moins créatif parce que l'on peut expliquer sa langue, ses influences et le projet du poète. L'originalité ne demande pas que les mots surgissent au hasard. Celui-ci peut fournir une image ou une rencontre inattendue ; l'artiste en fait une œuvre par sélection, jugement et composition. Les données neuroscientifiques doivent être soumises à la même distinction. Le modèle de Schurger, Sitt et Dehaene propose qu'une activité spontanée fluctuante s'accumule, dans les tâches de mouvement auto-initié, jusqu'à atteindre un seuil. En alignant de nombreux essais sur le moment du mouvement, on obtient une montée moyenne ressemblant au potentiel de préparation classique. Cette proposition possède une portée importante : le potentiel moyen ne prouve pas nécessairement qu'une décision inconsciente déterminée commence plusieurs centaines de millisecondes avant l'action. Mais le modèle ne prouve pas que la fluctuation constitue une volonté libre. Il décrit un mécanisme possible du moment où un mouvement arbitraire est déclenché dans une tâche où le sujet n'a aucune raison précise d'agir maintenant plutôt que plus tard. L'accumulation stochastique peut expliquer le « quand » d'un mouvement simple ; elle ne suffit pas à expliquer le « pourquoi » d'une action délibérée, l'objet de l'intention ou l'évaluation morale. Il faut ici distinguer les décisions arbitraires et les décisions délibérées. Dans les tâches de type Libet, le participant reçoit souvent l'instruction de bouger spontanément sans motif particulier et d'éviter toute planification explicite. Cette situation réduit volontairement la place des raisons. Si la main droite et la main gauche sont équivalentes, et si aucun moment n'est meilleur qu'un autre, une fluctuation peut légitimement départager des options dépourvues d'enjeu. Il serait cependant abusif d'étendre directement ce mécanisme à une décision de dénoncer une injustice, de tenir une promesse ou de consentir à un sacrifice.

Maoz et ses collaborateurs ont précisément comparé des choix arbitraires et des décisions délibérées comportant des conséquences significatives dans leur protocole. Le potentiel de préparation classique était fortement réduit ou absent dans les décisions délibérées par rapport aux décisions arbitraires. Ce résultat ne prouve aucune métaphysique particulière ; il montre seulement que les mécanismes observés dans les choix arbitraires ne doivent pas être généralisés sans contrôle à toutes les décisions humaines. D'autres travaux indiquent en outre que le potentiel de préparation peut refléter la planification, l'attente ou l'apprentissage du moment d'agir. Travers et ses collaborateurs ont observé que son amplitude variait avec l'anticipation temporelle et l'apprentissage, ce qui complique son identification pure et simple à un bruit aléatoire. Schurger lui-même a souligné que la nature exacte de ce potentiel demeure controversée et que son interprétation traditionnelle comme commencement cérébral d'une décision déjà prise est trop simple. La conclusion méthodologique doit donc rester sobre : un marqueur neural ne possède pas par lui-même une signification philosophique unique. Il faut déterminer la tâche, le traitement des données, la fonction du signal et le concept de décision utilisé. Cette prudence permet de distinguer le seuil moteur et le consentement. Un seuil neuronal peut indiquer le moment où un système moteur passe à l'exécution ; le consentement désigne l'appropriation pratique par laquelle la personne adopte un acte. Dans une décision complexe, le consentement peut précéder largement l'exécution : je décide le matin d'assister à une réunion le soir, puis le mouvement concret de me lever mobilise plus tard ses propres mécanismes préparatoires. Inversement, un seuil moteur peut être franchi avant que la personne ne formule réflexivement « je veux maintenant », sans que l'action globale cesse de procéder d'une intention antérieure. Identifier le consentement au dernier événement neural précédant le mouvement réduit arbitrairement l'action à son terme moteur. Or l'action possède une histoire : formation d'une fin, délibération, décision, planification, surveillance et correction. Le hasard peut intervenir à certains niveaux sans définir

l'ensemble. Il faut alors considérer le contrôle. Un processus aléatoire ne rend pas l'agent libre par le seul fait qu'il introduit une variation. Un tireur peut être affecté par un tremblement aléatoire de la main : ce hasard diminue sa précision ; il ne constitue pas sa liberté. Un musicien peut, en revanche, improviser en accueillant une variation imprévue : sa liberté se manifeste dans la manière dont il reconnaît, sélectionne et développe cette variation. La différence réside dans la capacité du sujet à faire de l'événement une partie de son intention. Le hasard brut produit des écarts ; la liberté produit une orientation. Cette distinction permet également de séparer sélection et justification. Un mécanisme aléatoire peut sélectionner entre deux options équivalentes lorsque l'agent n'a aucune raison de préférer. Une personne peut tirer au sort le lieu d'un repas après avoir jugé les options également acceptables. La décision rationnelle porte alors sur le recours au tirage ; le résultat ne demande pas de justification supplémentaire. Mais lorsque des raisons morales sont en jeu, déléguer au hasard peut être irresponsable. Un juge ne peut tirer au sort la culpabilité ; un médecin ne peut choisir arbitrairement entre un soin efficace et une pratique nuisible. La liberté ne consiste pas à produire une sélection quelconque : elle doit répondre à la vérité de l'objet. Le rapport entre hasard et responsabilité confirme cette conclusion. Plus une conséquence dépend d'un facteur que l'agent ne contrôlait pas, moins elle peut lui être imputée sous ce rapport. Cela ne signifie pas que toute action comportant un risque soit involontaire : l'agent peut être responsable d'avoir choisi d'exposer autrui à une probabilité injustifiable. Mais le résultat exact du hasard ne devient pas voulu de la même manière que l'acte de prendre le risque. Le droit et la morale distinguent l'intention, l'imprudence, la négligence et l'accident. Si le hasard constituait la liberté, les résultats les moins contrôlés seraient les plus imputables ; or c'est l'inverse : la responsabilité augmente avec la connaissance et la maîtrise raisonnables. La Providence doit enfin être distinguée de la liberté humaine. Le hasard relatif appartient à l'ordre des causes secondes ; il ne constitue aucune puissance indépendante de Dieu. Un

événement peut être fortuit pour l'agent et inclus dans la Providence, mais cette inclusion ne le transforme pas en acte libre de l'Homme. Dieu peut ordonner une rencontre accidentelle ; l'Homme devient responsable de la réponse qu'il lui donne. Le hasard présente l'homme blessé sur la route ; le Samaritain choisit de s'approcher. Cette distinction entre circonstance reçue et réponse produite est centrale. Plotin fournit ici un contraste utile. Dans l'Ennéade VI, 8, la liberté s'élève avec l'intériorité intelligible et la maîtrise de soi. L'action subie sous l'effet d'une passion ou d'un principe extérieur possède moins de liberté ; ce qui procède de l'intelligence et demeure en accord avec sa nature en possède davantage. Cette conception ne coïncide pas avec la métaphysique chrétienne de la création, mais elle interdit de chercher la liberté dans la dispersion aléatoire. Le hasard dissocie parfois ; l'intelligence ordonne. Saint Thomas suit une direction analogue lorsqu'il traite du destin, de la fortune et du libre arbitre. La Providence comprend l'ordre des causes secondes, et ce que l'on nomme destin peut désigner cette disposition créée. Les rencontres accidentelles ne sont cependant pas ramenées à une nécessité astrale, pas plus que les actes libres ne sont réduits à la fortune. La cause universelle peut inclure ce qui est fortuit relativement aux causes particulières ; il n'en résulte pas que la fortune devienne le principe de la volonté. Thomas situe le libre arbitre dans le jugement rationnel : la raison peut considérer plusieurs rapports, et la volonté se détermine en conséquence. Il faut donc distinguer la liberté de l'arbitraire. L'arbitraire est une détermination sans proportion suffisante à la vérité du bien ; il peut provenir du caprice, de la passion ou du hasard. La liberté authentique peut choisir entre plusieurs biens proportionnés, mais elle ne gagne pas en perfection lorsqu'elle devient indifférente à toute raison. Un juge libre n'est pas celui qui pourrait condamner ou acquitter avec une égale absence de motif ; il est celui qui peut se prononcer selon les preuves et résister aux pressions. Une volonté livrée au hasard serait radicalement arbitraire ; elle ne pourrait justifier ni sa fidélité, ni sa justice, ni son amour. La créativité elle-même confirme

cette différence. On associe parfois le hasard à la création parce que les découvertes comportent des rencontres imprévues. Une erreur de manipulation peut révéler un phénomène ; une phrase entendue peut provoquer une idée ; une mutation peut produire une forme nouvelle. Mais la découverte suppose un sujet capable de reconnaître l'intérêt de l'événement. Des milliers de circonstances accidentelles passent sans devenir œuvres. La créativité consiste en partie à discerner une possibilité dans ce qui était fortuit et à lui donner une forme. Le hasard fournit parfois l'occasion ; l'intelligence produit l'œuvre. Il en va de même de l'imprévisibilité morale. L'homme qui agit bien contre les attentes injustes de son milieu introduit une nouveauté et peut surprendre. Mais son action n'est pas libre parce qu'elle surprend ; elle surprend parce que l'observateur avait mal évalué sa capacité de reconnaître le bien ou avait supposé que les pressions seraient déterminantes. L'imprévisibilité manifeste souvent les limites du modèle de l'observateur, non l'absence de raison dans l'agent. Le rapport exact entre hasard et liberté peut donc être formulé de manière ordonnée. Le hasard peut ouvrir matériellement plusieurs issues sans choisir ; il peut présenter une circonstance imprévue sans déterminer la réponse ; il peut contribuer au moment ou au détail d'un mouvement sans constituer l'intention globale ; il peut être volontairement utilisé lorsque l'agent choisit une procédure aléatoire ; il peut enfin diminuer le contrôle lorsque l'issue lui échappe. Mais il ne produit par lui-même ni la connaissance de la fin, ni le jugement, ni le consentement, ni l'imputation. La liberté appartient à la personne qui accueille, ordonne, corrige ou refuse ce que le hasard présente ; elle ne naît pas du hasard comme d'une cause suffisante.

Ad obiectiones

Ad primum dicendum quod : plusieurs possibles ne suffisent pas sans un agent capable de les connaître et de se déterminer. L'indétermination peut empêcher une nécessité mécanique, mais elle ne produit pas la sélection rationnelle. Un dé possède plusieurs issues sans posséder de liberté.

L'ouverture objective du futur n'est donc qu'une condition éventuelle ; elle ne remplace pas la causalité du sujet.

Ad secundum dicendum quod : une déviation sans raison n'appartient à personne sous le rapport où elle est fortuite. Le clinamen peut rompre une chaîne physique, mais il ne devient action personnelle que s'il est intégré par une causalité supérieure. Si la déviation décide seule, elle remplace le contrôle au lieu de le fonder. L'initiative ne consiste pas à subir un événement imprévisible, mais à produire l'acte selon un jugement.

Ad tertium dicendum quod : une fluctuation physique n'est ni un jugement ni un consentement. Même si des processus quantiques indéterminés influencent le cerveau, il faut encore expliquer comment la personne comprend, ordonne et assume l'action. La physique peut ouvrir ou modifier les conditions ; elle ne produit pas par elle-même la responsabilité. L'indétermination quantique ne doit donc être ni niée par principe ni transformée en sujet caché de la volonté.

Ad quartum dicendum quod : un Homme vertueux peut être prévisible et libre. La stabilité conforme au bien manifeste souvent une plus grande maîtrise. Inversement, le hasard, la maladie ou le caprice peuvent rendre un comportement imprévisible sans le rendre autonome. La prédictibilité concerne la connaissance de l'observateur ; la liberté concerne le mode de causalité de l'agent.

Ad quintum dicendum quod : le seuil neuronal décrit un mécanisme possible de déclenchement, spécialement dans les tâches arbitraires. Il ne décrit pas la totalité de l'action personnelle : fin, délibération, décision, planification et contrôle. Le bruit neuronal peut contribuer au moment du mouvement sans être le sujet qui choisit. Expliquer comment l'exécution est déclenchée ne suffit pas à expliquer pourquoi l'action a été voulue.

Conclusio practica

Il faut bannir le « libre arbitre des lacunes scientifiques ». La liberté humaine ne doit pas dépendre de ce que la physique, la neurologie ou la psychologie n'expliquent pas encore. Une telle défense transforme chaque progrès scientifique en menace : dès qu'un mécanisme est découvert, la liberté doit se déplacer vers une zone plus obscure, jusqu'à être identifiée au résidu, au bruit ou à l'erreur de mesure. Or une dignité aussi haute ne peut être fondée sur l'ignorance. L'acte libre doit être recherché dans ce qui est positivement connaissable : la personne comprend une situation, reconnaît des raisons, forme une intention, consent et commande. Les mécanismes corporels ne suppriment pas cette structure ; ils sont les conditions par lesquelles une personne incarnée agit. L'indétermination peut jouer un rôle réel : elle peut empêcher que certaines descriptions physiques soient rigidement déterministes, introduire de la variabilité ou contribuer à l'exploration et à la spontanéité. Mais elle n'est pas un petit esprit caché dans la matière. Elle ne décide pas, ne promet pas et ne répond de rien. Cette distinction possède d'abord une portée éducative. On ne développe pas la liberté d'un enfant en augmentant l'aléatoire de ses comportements, mais en lui apprenant à reconnaître des raisons, à maîtriser ses impulsions et à assumer ses décisions. L'enfant qui agit au hasard n'est pas plus autonome que celui qui obéit mécaniquement. L'un manque de forme ; l'autre peut manquer d'appropriation. L'éducation doit conduire de la simple impulsion à l'acte raisonnable, non remplacer une détermination extérieure par une dispersion sans principe. La même distinction vaut pour la santé mentale. Certaines pathologies augmentent l'imprévisibilité ; elles ne produisent pas pour autant davantage de liberté. L'agitation, la désorganisation et la fluctuation involontaire peuvent au contraire diminuer la maîtrise. Les soigner ne revient pas à supprimer la spontanéité personnelle, mais à restaurer les conditions d'une action possédée. Dans l'ordre politique, l'imprévisibilité ne suffit pas davantage à définir un peuple libre. Une société livrée à l'arbitraire, à la violence et au changement aléatoire des règles est instable, non

libre. La liberté politique exige des institutions assez stables pour que les personnes puissent prévoir, délibérer et agir. Le droit limite le hasard du pouvoir. Un gouvernement arbitraire peut être imprévisible précisément parce qu'il n'obéit à aucune règle ; cette imprévisibilité constitue une menace pour la liberté des citoyens. La constance de la loi juste ne produit donc pas un déterminisme oppressif : elle crée un cadre dans lequel la causalité personnelle peut se développer. Le hasard possède néanmoins une fonction politique légitime dans certains cas. Le tirage au sort peut départager des candidats également qualifiés, répartir une charge ou éviter la captation systématique d'une fonction. Mais sa légitimité vient d'un jugement rationnel préalable : il est juste, dans telle situation, de ne pas privilégier arbitrairement l'un des égaux. Le hasard est alors un instrument de la décision politique, non le sujet de la justice. La distinction vaut aussi pour l'économie. L'Homme subit des accidents de naissance, de santé, de conjoncture et de marché qu'il n'a pas choisis. Ces hasards influencent profondément ses possibilités réelles ; les traiter comme l'expression pure du mérite détruit la justice. Celui qui réussit grâce à une circonstance favorable demeure auteur de son travail, mais il n'est pas cause de tout ce qui l'a favorisé. Celui qui échoue dans une catastrophe n'est pas nécessairement coupable d'un mauvais choix. La solidarité répond en partie à cette disproportion entre responsabilité personnelle et fortune. Elle ne nie pas l'action ; elle reconnaît que toute personne agit dans des circonstances reçues. Une société juste cherche à empêcher que le hasard de la naissance décide sans recours de l'éducation, de la santé et de la dignité. Elle ne peut supprimer toute contingence, mais elle peut éviter que la fortune devienne une sentence politique absolue. Dans le jugement moral, il faudra pareillement distinguer ce que l'agent a choisi et ce qui est arrivé fortuitement. Une conséquence imprévue n'est pas toujours imputable comme intention ; elle peut toutefois l'être comme négligence si le risque devait être raisonnablement considéré. La responsabilité porte alors sur le choix de s'exposer ou d'exposer autrui à un hasard injustifiable. Le hasard ne supprime donc pas toute morale ; il

en demande une analyse plus précise. Cette précision permet de comprendre la notion de chance morale. Deux agents peuvent agir avec une imprudence semblable ; l'un cause un dommage parce qu'une victime se trouve sur sa route, l'autre non. Le résultat extérieur diffère par une circonstance fortuite. Leur responsabilité pour l'imprudence demeure comparable, tandis que leurs devoirs de réparation peuvent différer en raison du dommage effectivement causé. La causalité personnelle et la contingence doivent donc être tenues ensemble. La vie spirituelle doit elle aussi être protégée de la divination. Une coïncidence n'est pas automatiquement une décision de Dieu révélée à la volonté. Le hasard relatif peut présenter une circonstance sous la Providence ; la personne doit encore juger selon la foi, la raison et la prudence. Ouvrir un livre au hasard, attendre un nombre ou attribuer une injonction à une fluctuation ne rend pas le choix plus religieux. Cela peut constituer une abdication de la responsabilité. Dieu donne une intelligence pour discerner ; il ne demande pas de remplacer tout jugement par un tirage. Cela n'interdit ni la gratitude ni l'émerveillement devant une rencontre imprévue. L'Homme peut recevoir un événement comme occasion de bien sans prétendre que chaque détail forme un oracle. Le bon Samaritain n'a pas organisé la présence du blessé ; la liberté apparaît dans la réponse qu'il donne à ce hasard de la route. Cette structure offre une règle pratique : ce que je rencontre n'est pas toujours choisi ; ce que j'en fais peut le devenir. Le hasard peut fournir le matériau d'une vocation ; il ne produit pas le consentement. La créativité spirituelle, artistique et politique possède le même mouvement. L'événement imprévu ouvre une possibilité ; la personne la discerne et l'ordonne. Le hasard sans sujet reste dispersion ; le sujet sans aucune ouverture peut devenir rigidité. La liberté unit réception et initiative. Les neurosciences doivent être intégrées selon cette distinction. Un signal précoce, une fluctuation ou un seuil n'est pas un verdict sur la responsabilité. Il faut demander quelle tâche était accomplie, quelles raisons étaient présentes, quel degré de planification existait et comment le sujet pouvait corriger ou inhiber l'acte. Les mouvements arbitraires de

laboratoire éclairent le déclenchement moteur ; ils ne constituent pas un modèle total du jugement moral. Cette réserve n'est pas un refus de la science, mais une exigence de proportion entre le protocole et la conclusion. Une flexion du poignet sans enjeu et une décision de pardonner ne diffèrent pas seulement par leur complexité quantitative : elles possèdent des structures intentionnelles différentes. Le modèle neuronal demeure nécessaire pour comprendre l'acte incarné ; il n'est pas suffisant pour identifier sa raison et sa valeur. Le hasard ne doit pas davantage être utilisé contre le déterminisme social d'une manière simpliste. L'Homme n'est pas libre parce qu'il réagit de manière imprévisible aux structures. Il est libre lorsqu'il peut les connaître, les juger, leur résister ou les transformer selon un bien reconnu. Une révolte purement aléatoire n'est pas une émancipation ; elle peut produire une violence sans projet, facilement captée par une nouvelle domination. La libération demande des raisons, une fin et une organisation de l'action. Elle n'est pas seulement rupture. L'histoire politique le montre : détruire un ordre injuste ne suffit pas à produire un ordre libre. Il faut construire des institutions qui permettent aux citoyens d'agir comme causes responsables. Le hasard du soulèvement doit devenir prudence du gouvernement, sans quoi la victoire se dissout dans l'arbitraire. La liberté personnelle suit la même règle. Rompre une habitude peut demander un geste nouveau, mais cette nouveauté doit être intégrée à une orientation stable. L'addict ne guérit pas en laissant le hasard décider de ses actes ; il reconstruit progressivement une maîtrise par des raisons, des soutiens, des habitudes et parfois des soins. La grâce n'agit pas davantage comme une fluctuation imprévisible qui remplacerait le sujet. Elle éclaire, guérit et meut la volonté afin qu'elle consente réellement. Le mystère de son action ne doit pas être confondu avec l'aléatoire : l'efficacité divine possède sagesse et intention. Le hasard n'est donc ni l'ennemi absolu de la liberté ni sa source. Il appartient au monde dans lequel la liberté agit. Il ouvre certaines circonstances, limite la prévision et rappelle à la personne qu'elle ne maîtrise pas tout. Mais la personne devient libre non lorsqu'elle ressemble au hasard,

mais lorsqu'elle peut donner une réponse raisonnable à ce qu'elle n'a pas choisi. La défense du libre arbitre ne dira plus : « La science ne peut prédire cet événement, donc l'Homme est libre. » Elle dira : « Cet acte doit être expliqué en incluant la personne, son jugement et son consentement. » Elle ne dira pas : « Une fluctuation a choisi », mais : « Une personne incarnée a pu utiliser, compenser ou subir les fluctuations de ses mécanismes. » Elle ne dira pas : « Le futur était ouvert, donc l'action était mienne », mais : « Plusieurs possibilités existaient, et je me suis déterminé selon une raison que j'ai reconnue. » La formule finale peut ainsi être établie : l'indétermination peut ouvrir le possible ; elle ne produit pas le choix. Le hasard peut présenter l'occasion ; il ne donne pas l'intention. La fluctuation peut déclencher un mouvement ; elle ne constitue pas le consentement. Seul un sujet rationnel peut transformer le possible en acte libre.

Quaestio XVIII : Les conditionnements corporels, biologiques, psychiques et sociaux abolissent-ils entièrement la liberté et l'imputabilité ?

Utrum condiciones corporeae, biologicae, psychicae et sociales libertatem et imputabilitatem omnino tollant ?

Les questions précédentes ont établi que la liberté n'exige ni l'absence de cause ni l'intervention d'un hasard inexplicable. L'acte libre procède d'une personne qui connaît, juge, consent et agit par des puissances reçues. Mais cette personne n'existe jamais dans l'abstraction. Elle possède un corps, un cerveau, un tempérament, une histoire affective, des habitudes, une langue, une classe sociale, des relations et des institutions. Elle ne choisit pas les premiers éléments à partir desquels elle apprend à choisir. La difficulté prend alors une forme nouvelle. Même si la liberté peut en principe appartenir à une créature causée, subsiste-t-elle réellement lorsque l'on considère la densité des conditions qui façonnent l'action humaine ? Les neurosciences décrivent des préparations cérébrales antérieures à la conscience déclarée de certaines décisions ; la biologie met en évidence le rôle des hormones, du patrimoine génétique et du développement ; la psychologie révèle la puissance des traumatismes, des addictions, des automatismes et des motifs inconscients ; la sociologie montre comment les structures objectives deviennent dispositions,

attentes et pratiques ; les techniques algorithmiques prédisent enfin certains comportements à partir de traces laissées par les sujets eux-mêmes. L'acte que la conscience appelle « mien » pourrait n'être que le résultat tardivement raconté de causes qu'elle ne maîtrise pas. Deux réponses symétriques doivent être évitées. La première protège la liberté en traitant le corps, l'histoire et la société comme des réalités extérieures qui n'atteindraient jamais le véritable sujet. L'Homme serait une volonté pure enfermée dans un organisme, libre dans un sanctuaire intérieur que toute science laisserait intact. Cette conception rendrait incompréhensibles les diminutions manifestes de discernement et de maîtrise produites par une lésion, une intoxication, une peur extrême, une addiction ou une manipulation prolongée. La réponse opposée absolutise les conditionnements. Puisque toute pensée possède un corrélat cérébral, toute décision serait décidée par le cerveau ; puisque tout désir possède une histoire, aucun désir ne serait personnel ; puisque tout jugement emploie une langue reçue et des catégories sociales, aucune pensée ne dépasserait le groupe qui l'a produite. L'explication d'une condition deviendrait immédiatement une démonstration de nécessité. Il faut donc refuser l'alternative entre une liberté désincarnée et un déterminisme total. L'Homme n'est pas libre malgré son corps, mais comme personne corporelle. Les déterminations biologiques, psychiques et sociales appartiennent réellement à la causalité de ses actes ; elles peuvent soutenir, incliner, troubler, restreindre ou parfois supprimer le discernement et le consentement requis pour qu'un acte déterminé lui soit pleinement imputé. Mais aucune de ces catégories, prise universellement, ne démontre que tout acte humain procède toujours par nécessité et qu'aucune personne ne devient jamais principe prochain de ce qu'elle fait. La connaissance des déterminations possède d'ailleurs une ambiguïté féconde. Elle peut être employée pour réduire l'Homme à un objet prévisible et gouvernable ; elle peut aussi lui fournir une distance critique. Nommer une passion, reconnaître un traumatisme, comprendre un mécanisme d'addiction, découvrir un préjugé ou mettre au jour une domination sociale

ne libère pas automatiquement, mais peut modifier le pouvoir que cette détermination exerce. Ce qui agissait dans l'obscurité devient partiellement disponible au jugement et à l'action. La question ne demande donc pas si l'Homme agit sans conditions. Une telle action n'existe pas. Elle demande si les conditions constituent toujours des nécessités et si l'imputabilité doit être uniformément affirmée ou niée. La réponse devra tenir ensemble la réalité de la personne, l'incarnation de sa liberté, la graduation de sa maîtrise et la responsabilité sociale de créer les conditions dans lesquelles cette liberté peut réellement s'exercer.

Obiectiones

Obiectio I — Le comportement serait déterminé par le cerveau

Il semble que les conditionnements corporels et biologiques abolissent entièrement la liberté. Toute perception, toute émotion, toute délibération et tout mouvement volontaire possèdent des conditions cérébrales. Une modification du cerveau peut transformer le caractère, les inhibitions, les préférences ou la capacité de juger. Il paraît donc que le cerveau constitue le véritable agent, tandis que la personne consciente ne serait que l'apparence subjective de processus matériels. Les expériences de Benjamin Libet ont mis en évidence un potentiel de préparation précédant de plusieurs centaines de millisecondes le moment auquel les sujets situaient leur intention consciente de bouger. Les travaux de Soon et de ses collaborateurs ont ensuite identifié, dans des tâches de choix arbitraire, des configurations d'activité cérébrale contenant une information prédictive sur l'issue plusieurs secondes avant que les participants ne rapportent leur décision. Si le processus cérébral commence avant la conscience, celle-ci ne semble pas en être la cause. Elle prend connaissance de l'acte lorsque sa détermination réelle a déjà été engagée. L'expression « j'ai décidé » désignerait alors une reconstruction produite par le cerveau pour donner unité à des opérations inconscientes. La corrélation systématique entre état neural et conduite ne laisserait aucune place à une causalité

personnelle distincte.

Obiectio II — Les hormones, les traumatismes et les addictions exerceraient un empire
De plus, la conduite dépend d'états biologiques et psychiques que la volonté ne choisit pas. Les hormones modifient le désir, l'agressivité, la peur, l'énergie ou l'attachement ; le manque de sommeil altère le jugement ; une douleur chronique rétrécit l'attention ; un traumatisme transforme la perception du danger ; une addiction modifie la hiérarchie pratique des biens et renforce certaines réponses au détriment des autres. Dans ces conditions, demander à la personne de « choisir autrement » paraît ignorer la causalité réelle de son comportement. Deux sujets placés extérieurement dans une situation semblable peuvent ne pas posséder intérieurement le même champ de possibilités. Celui dont la maîtrise est dégradée par une dépendance ou une pathologie ne se trouve pas devant l'objet comme celui dont les puissances sont intactes. Robert Sapolsky radicalise cette analyse en soutenant que chaque conduite résulte de la chaîne entière des causes biologiques et environnementales qui ont précédé : activité neurale immédiate, hormones, développement, enfance, culture, gènes et histoire évolutive. Dès lors que l'agent n'a choisi aucun des éléments qui l'ont constitué au moment d'agir, le libre arbitre et le mérite moral seraient des illusions.

Obiectio III — L'inconscient gouvernerait la conscience
En outre, l'Homme ne connaît pas toujours les motifs qui le font agir. Il peut croire obéir à une raison alors qu'il rationalise après coup un désir, une peur, une rivalité ou une défense inconsciente. Le sujet conscient ne serait pas maître dans sa propre maison ; il recevrait des décisions élaborées par des conflits psychiques auxquels il n'accède qu'indirectement. Freud a notamment refusé d'identifier simplement le moi à la conscience. Il soutient qu'une part du moi demeure inconsciente et que des résistances, des sentiments de culpabilité et des mécanismes de défense peuvent agir sans être reconnus comme tels. Si le motif véritable échappe au sujet,

l'action ne procède pas de la raison qu'il affirme. La conscience ne serait que l'avocat d'une cause déjà gagnée dans l'inconscient. L'imputabilité demanderait pourtant que l'agent sache ce qu'il fait et pourquoi il le fait. Le gouvernement de l'inconscient paraît donc abolir cette connaissance.

Obiectio IIII — Les structures sociales se reproduiraient à travers les agents

Encore, les pratiques individuelles expriment des structures sociales intériorisées. La langue, les goûts, les ambitions, les manières corporelles, le sentiment de ce qui est possible et l'aptitude à prendre la parole varient selon les milieux. Ce que l'individu appelle son choix peut reproduire les conditions de sa formation. Bourdieu cherche précisément à dépasser l'opposition simpliste entre subjectivisme et objectivisme. Les structures objectives se réalisent dans des dispositions structurées qui tendent à les reproduire ; l'habitus relie ainsi une histoire sociale incorporée aux pratiques présentes. Le sujet ne choisirait donc pas à partir d'un espace neutre. Il désirerait ce que sa position lui apprend à désirer, éviterait ce qu'elle lui présente comme inaccessible et reconnaîtrait comme naturel un ordre qui a produit ses catégories de jugement. La liberté personnelle ne serait que la méconnaissance du mécanisme social qui se reproduit à travers elle.

Obiectio V — La prédiction algorithmique révélerait l'absence d'autonomie

Enfin, la conduite humaine devient de plus en plus prévisible. Des modèles statistiques infèrent des traits, des préférences et des probabilités d'action à partir de données numériques apparemment banales. L'étude de Kosinski, Stillwell et Graepel a montré que des traces telles que les mentions « J'aime » pouvaient être utilisées pour prédire divers attributs et traits personnels dans une vaste population d'utilisateurs. Des modèles d'apprentissage automatique parviennent également à prévoir certains choix dans des tâches expérimentales, notamment lorsqu'ils combinent régularités

comportementales et théories psychologiques. Si un algorithme peut anticiper mes préférences à partir de mes traces, il semble mieux connaître la causalité de mes décisions que ma conscience. L'amélioration continue de la prédiction pourrait révéler que l'imprévisibilité humaine n'était qu'une conséquence du manque de données. Une intelligence suffisamment informée posséderait l'agent comme on possède le modèle d'un système.

Sed contra est quod dicitur

Aristote définit l'âme comme l'acte premier d'un corps naturel organisé possédant la vie en puissance. Les opérations du vivant ne sont donc pas celles d'une âme extérieurement attachée à un corps, mais celles d'un être dont les puissances s'exercent dans une unité substantielle. Reconnaître le rôle du corps ne revient pas, dans cette perspective, à remplacer la personne par son organisme ; le corps vivant est précisément le corps de cet agent. Saint Thomas définit le volontaire par un principe intérieur accompagné d'une connaissance de la fin. Ce principe intérieur n'a pas besoin d'être premier absolument pour que l'acte soit volontaire. Il distingue ensuite la violence, la peur, l'ignorance et les différentes formes d'involontaire : certaines causes suppriment le consentement, d'autres produisent des actes mixtes ou diminuent leur pleine spontanéité[333]. Le Catéchisme de l'Église catholique enseigne que l'imputabilité et la responsabilité d'un acte peuvent être diminuées ou même supprimées par l'ignorance, l'inadvertance, la contrainte, la peur, les habitudes, les attachements désordonnés et d'autres facteurs psychologiques ou sociaux. Il ne conclut donc ni que toute action est pleinement imputable, ni que l'existence de tels facteurs supprime universellement toute responsabilité[334]. Le concile Vatican II affirme que la dignité humaine demande que l'Homme agisse selon un choix conscient et libre, mû personnellement de l'intérieur, et non sous une impulsion interne aveugle ou une pression extérieure. Il ajoute que

[333] Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, Ia-IIae, q. 6.

[334] *Catéchisme de l'Église catholique*, § 1735.

l'Homme accomplit cette dignité en se libérant progressivement de la captivité des passions et en se procurant les aides appropriées pour poursuivre le bien[335]. Libet, Soon, Schurger, Sapolsky, Freud et Bourdieu doivent ainsi être reçus comme interlocuteurs réels. Ils obligent à abandonner l'image naïve d'une conscience transparente et souveraine. Mais leurs observations et théories ne possèdent pas toutes la même portée : une préparation neurale, une disposition sociale, un motif inconscient et une thèse métaphysique niant toute liberté ne sont pas des propositions équivalentes.

Respondeo dicendum quod

Je réponds que les conditionnements corporels, biologiques, psychiques et sociaux n'abolissent pas universellement la liberté ni l'imputabilité. Ils appartiennent aux conditions réelles dans lesquelles une personne agit ; ils peuvent soutenir son action, l'incliner, la rendre plus difficile, en diminuer la maîtrise ou, dans certains cas déterminés, supprimer la connaissance ou le consentement nécessaires à l'imputation. Mais leur existence ne démontre pas que toute action humaine soit nécessaire. Il faut juger chaque acte selon le rapport concret entre les puissances de la personne, les influences qu'elle subit, la connaissance dont elle dispose et le consentement qu'elle peut réellement donner. Il faut premièrement affirmer que la liberté appartient à une personne corporelle. L'Homme n'est pas composé d'un vrai sujet spirituel et d'un mécanisme biologique qui lui serait étranger. Son cerveau, son système nerveux, ses perceptions, ses émotions et ses mouvements appartiennent à son mode propre d'exister et d'agir. Dire qu'une décision possède une préparation cérébrale ne revient donc pas à découvrir qu'un autre agent aurait décidé à la place de la personne. Cela signifie que la décision d'un être incarné comporte des opérations organiques. L'expression « le cerveau a décidé » peut être légitime comme raccourci fonctionnel, mais elle devient trompeuse lorsqu'elle transforme une partie de la personne en

[335] Concile Vatican II, constitution pastorale *Gaudium et spes*, 7 décembre 1965, no 17.

suppôt concurrent. Le cerveau n'est pas un second individu logé dans l'Homme. Il n'a pas séparément une biographie, une promesse, une culpabilité ou une fin morale. C'est l'Homme qui connaît et veut par des puissances dont l'exercice corporel implique le cerveau. Cette unité n'interdit pas de distinguer les niveaux d'explication. On peut expliquer comment un mouvement est préparé neuralement, pourquoi une personne le pose intentionnellement et selon quelle qualification morale elle l'accomplit. Ces réponses ne s'excluent pas nécessairement. Le mécanisme décrit les conditions et les processus organiques ; la raison pratique indique le bien ou la fin sous laquelle l'acte est voulu ; le jugement moral évalue son ordre à la règle. Une explication cérébrale serait exhaustive de l'action personnelle seulement si l'on démontrait que les concepts de jugement, d'intention, de vérité et de consentement ne désignent aucune causalité réelle. La corrélation ne suffit pas à établir cette réduction. Dans une anthropologie de l'unité substantielle, on doit précisément s'attendre à ce qu'une modification réelle de la décision possède une modification réelle de l'activité cérébrale. Il faut deuxièmement distinguer la condition, l'inclination, la détermination et la contrainte. Une condition rend l'acte possible : sans cerveau fonctionnel, sans perception ou sans langage, plusieurs actions humaines ne peuvent être accomplies. Une inclination rend une possibilité plus attractive ou plus facile : tempérament, habitude, désir, fatigue ou milieu orientent la conduite. Une détermination donne finalement à l'acte sa forme concrète. Une contrainte supprime ou altère suffisamment le principe intérieur de l'action. Ces rapports ne doivent pas être confondus. Le fait qu'une hormone augmente statistiquement une disposition ne signifie pas qu'elle commande chaque acte. Le fait qu'une habitude rende une réponse probable ne signifie pas qu'aucune prise de conscience ou contre-habitude ne soit possible. Inversement, il serait faux de traiter toute influence comme négligeable sous prétexte que la volonté demeure métaphysiquement distincte de la passion. La liberté humaine n'est pas l'absence de tendances. Elle consiste dans la capacité d'un sujet à agir à

travers elles, à en juger certaines, à en suivre d'autres et à ne pas être toujours mécaniquement identifié à l'impulsion dominante. Cette capacité possède des degrés. Elle demande parfois un effort facile ; dans d'autres circonstances, elle est gravement diminuée et ne peut être restaurée sans l'aide d'autrui. Il faut troisièmement recevoir les expériences neuroscientifiques selon leur objet propre. Libet étudiait des mouvements simples, accomplis à un moment choisi sans raison pratique substantielle. Son résultat montre qu'une activité préparatoire moyenne précède le moment subjectivement rapporté du vouloir. Soon et ses collaborateurs ont obtenu une prédiction statistique supérieure au hasard dans une tâche de choix arbitraire, mais l'activité prédictive ne correspondait ni à une certitude individuelle ni à une démonstration que toute décision morale était déjà irrévocablement prise. Les auteurs eux-mêmes présentent plusieurs difficultés laissées ouvertes par les expériences antérieures, notamment la localisation du commencement de la décision et la mesure du moment conscient. Le modèle de Schurger propose en outre qu'une accumulation stochastique puisse produire la forme moyenne du potentiel de préparation lorsque le sujet doit agir sans signal temporel déterminé. Le signal ne représenterait donc pas nécessairement une décision inconsciente complète déjà fixée, mais l'évolution d'une activité préparatoire jusqu'au seuil de déclenchement. Ces résultats obligent à distinguer le commencement neural d'une préparation, la prise de conscience réflexive de l'intention, le consentement pratique et l'exécution motrice. Dans une action complexe, la décision peut être formée longtemps avant le geste : l'Homme choisit une fin, établit un plan, puis laisse des processus automatiques en conduire l'exécution. La conscience n'a pas besoin de commander séparément chaque contraction musculaire pour que l'acte appartienne à la personne. Il faut quatrièmement considérer les déterminations biologiques. Les gènes, les hormones, le développement, l'âge, la maladie, le sommeil et l'état nutritionnel influencent réellement les capacités. Une fièvre, une lésion ou une intoxication peuvent troubler le jugement ; certaines

pathologies peuvent modifier profondément l'inhibition, l'humeur ou la représentation du réel. Il serait injuste de juger tout sujet comme si ses puissances étaient intactes. Mais l'influence biologique ne fournit pas une catégorie morale unique. Un même facteur peut augmenter une tendance sans abolir la compréhension ; un autre peut supprimer l'accès à la réalité ou empêcher presque entièrement le contrôle. Il faut examiner la nature du trouble, son intensité, la connaissance qu'en avait le sujet, les moyens de compensation disponibles et la matière de l'acte. Le déterminisme biologique universel commet un passage illégitime. De la proposition vraie selon laquelle tout acte humain possède des conditions biologiques, il conclut que ces conditions nécessitent toujours une seule issue et que les raisons ne jouent aucun rôle causal. Or décrire une condition n'est pas encore prouver l'exclusivité de son ordre d'explication. Sapolsky rappelle justement l'immensité des causes que le sujet n'a pas choisies. Son analyse combat l'orgueil de l'individu qui s'imagine seul auteur de ses dispositions et de ses succès. Mais la conclusion selon laquelle aucune personne n'exerce jamais une causalité rationnelle exige une prémisse philosophique supplémentaire : il faut soutenir que tout ce qui est reçu ne peut être personnellement exercé, ou que toute explication biologique exclut par principe l'explication par le jugement. Cette prémisse ne résulte pas à elle seule de l'accumulation des données. Il faut cinquièmement examiner le traumatisme. Celui-ci peut modifier durablement la perception du danger, la confiance, la mémoire, l'attention et la capacité d'entrer en relation. Une réaction apparemment disproportionnée peut être intelligible relativement à une histoire dans laquelle certains signaux ont acquis une signification menaçante. Reconnaître cet effet interdit de traiter toute conduite comme le choix serein d'un agent placé dans des conditions ordinaires. La peur peut réduire la délibération, faire apparaître une issue comme la seule praticable et rendre extrêmement coûteuse une réponse qui demeure abstraitement possible. Mais le traumatisme ne constitue pas nécessairement une identité totale ni un destin irrévocable. Il peut être partiellement connu, accompagné et

soigné. La relation thérapeutique, la sécurité, le temps et l'acquisition de nouvelles habitudes peuvent modifier les réponses. La possibilité même d'une transformation montre que la condition est réelle sans constituer toujours une nécessité absolue. Il faut sixièmement considérer l'addiction. Elle n'est ni un simple choix renouvelé dans des conditions intactes ni une force extérieure abolissant uniformément toute volonté. Elle peut modifier la valeur pratique attribuée à l'objet, renforcer les automatismes, augmenter la souffrance du manque et réduire la capacité d'inhibition. L'imputabilité doit donc être située dans une histoire. Il faut distinguer les premiers actes, la connaissance progressive du risque, l'entretien volontaire de certaines conditions, les périodes de maîtrise diminuée, les tentatives de soin et les rechutes. Une personne peut être responsable sous certains rapports et gravement diminuée sous d'autres. L'alternative entre culpabilité totale et absence complète d'agence empêche souvent le soin. Si l'addict est traité comme un pur coupable, on méconnaît la transformation de ses capacités ; s'il est traité comme une chose sans aucune possibilité de réponse, on lui retire la dignité d'un agent pouvant coopérer à sa guérison. Il faut septièmement considérer l'inconscient. Freud a raison de refuser l'identification du psychisme à la conscience actuelle. Des motifs, des résistances, des conflits et des habitudes peuvent influencer une conduite sans être explicitement reconnus. L'Homme peut se tromper sur lui-même et attribuer à la vertu ce qui procède de la peur, de la rivalité ou du besoin de reconnaissance. Cependant, « inconscient » ne signifie pas nécessairement extérieur à la personne. Une opération non consciente peut appartenir au même sujet : mémoire implicite, compétence acquise, perception non réfléchie ou réaction affective. Toutes ne possèdent pas la même relation à la liberté. Surtout, la découverte d'un motif peut transformer son pouvoir. Une jalousie non nommée agit comme évidence immédiate ; lorsqu'elle est reconnue, elle peut devenir l'objet d'un jugement. La conscience ne supprime pas automatiquement la passion, mais elle introduit une médiation nouvelle : le sujet peut demander pourquoi il interprète ainsi la

situation, suspendre une réaction et chercher un acte plus juste. La psychanalyse elle-même serait contradictoire si la mise au jour du motif ne pouvait jamais modifier l'action. Son projet thérapeutique suppose qu'une élaboration, une parole et une réappropriation puissent changer le rapport du sujet à ce qui le détermine. L'inconscient limite la transparence ; il ne prouve pas universellement l'impossibilité de toute distance critique. Il faut huitièmement considérer les structures sociales. Bourdieu montre avec force que les institutions ne gouvernent pas seulement de l'extérieur. Elles deviennent dispositions incorporées : manière de parler, goût, posture, anticipation du possible, sentiment de légitimité ou d'illégitimité. Les pratiques peuvent ainsi reproduire un ordre sans que chaque agent en connaisse explicitement les règles. Mais Bourdieu refuse aussi de réduire la pratique à l'exécution mécanique d'un modèle. Il critique l'objectivisme qui traite rétrospectivement ce qui s'est produit comme la seule issue possible et souligne la logique probabiliste des lois sociales : même lorsque des pratiques sont hautement prévisibles du dehors, le passage de la probabilité à la certitude demeure un saut qualitatif. Une probabilité sociale n'est donc pas une nécessité individuelle. Elle décrit une distribution, une tendance et des chances inégales. Elle peut expliquer pourquoi certains choix sont plus fréquents dans un milieu et pourquoi certaines possibilités sont difficilement concevables. Elle ne permet pas de déduire avec nécessité l'acte de chaque personne. La conscience critique elle-même possède des conditions sociales : école, rencontre, conflit, parole dissidente, mobilité, communauté ou expérience de l'injustice. Le sujet ne sort jamais de toute histoire, mais il peut comparer plusieurs appartenances, reconnaître une contradiction entre la norme reçue et un bien plus universel, puis participer à la transformation des structures. Il faut neuvièmement distinguer la liberté formelle et les moyens réels de l'exercer. Deux personnes peuvent posséder la même dignité et la même nature rationnelle sans disposer, à un moment donné, du même accès à l'information, à la sécurité, à l'éducation, au temps ou aux ressources nécessaires à une délibération

efficace. La personne menacée de perdre tout moyen de subsistance ne négocie pas comme celle qui possède plusieurs solutions. Le citoyen constamment soumis au mensonge ne juge pas dans les mêmes conditions que celui qui peut confronter les sources. L'enfant formé à l'obéissance servile n'a pas immédiatement la même capacité de résister qu'un adulte soutenu par une communauté. Cette inégalité n'abolit pas automatiquement tout consentement ; elle interdit d'employer le mot « choix » comme s'il effaçait les rapports de puissance. Le consentement peut être réel et néanmoins diminué, contraint par les circonstances ou produit dans un champ artificiellement rétréci. Il faut dixièmement considérer la prédiction algorithmique. Un modèle identifie des corrélations entre des données et un résultat. Il peut être extrêmement utile et parfois plus exact que l'intuition humaine dans un domaine déterminé. Mais sa réussite ne signifie pas qu'il possède l'intériorité de l'agent ni qu'il démontre une nécessité individuelle. L'étude de traces numériques révèle que des comportements ordinaires contiennent beaucoup d'informations sur les utilisateurs. Elle soulève des questions graves de vie privée, de discrimination et de manipulation. Mais une probabilité élevée demeure une probabilité ; les performances varient selon les données, la population, le contexte et la définition de la cible. Prévoir une tendance ne signifie pas posséder l'agent. Un proche peut prévoir que son ami fidèle tiendra sa promesse ; cette prévision ne rend pas la fidélité involontaire. Un assureur peut estimer un risque collectif sans savoir exactement ce que fera chaque individu. Un algorithme peut reconnaître une régularité que le sujet ignore sans expliquer exhaustivement la raison pratique de son acte. Il existe cependant un danger supplémentaire : la prédiction peut devenir intervention. Une plateforme ne se contente pas toujours d'observer les préférences ; elle organise l'attention, propose des options, renforce certaines impulsions et modifie l'environnement de décision. L'algorithme contribue alors à produire la conduite qu'il prétend seulement prévoir. Cette boucle n'abolit pas par définition la liberté, mais elle peut la diminuer en exploitant les vulnérabilités, en cachant

les critères d'influence ou en individualisant la persuasion. Une politique de liberté doit donc s'intéresser non seulement à l'exactitude des modèles, mais au pouvoir de ceux qui les possèdent et à l'asymétrie entre celui qui prédit et celui qui est prédit. Il faut onzièmement définir l'imputabilité. Elle est l'attribution d'un acte à un sujet comme à son auteur responsable. Elle suppose au moins une connaissance suffisante de l'objet et une maîtrise suffisante du consentement. Elle ne demande ni une science totale ni une indépendance absolue. Ces conditions doivent être évaluées relativement à l'acte déterminé. Une personne peut être capable de gérer plusieurs aspects ordinaires de sa vie et incapable, durant une crise aiguë, de juger une matière précise. Elle peut comprendre qu'un acte est interdit tout en possédant une maîtrise gravement diminuée sous l'effet d'une dépendance. Elle peut subir une pression importante sans que tout consentement disparaisse. Le Catéchisme emploie donc avec raison une gradation : l'imputabilité peut être diminuée ou même supprimée. Il ne fournit pas une liste de causes automatiquement exonératoires, mais des facteurs dont il faut apprécier l'action concrète. La prudence morale et judiciaire demande ainsi une analyse singulière. Il faut considérer l'âge, la compréhension, la pathologie, la violence, la peur, les habitudes, le degré de préparation, la possibilité de demander secours et les efforts déjà accomplis. La responsabilité n'est pas un poids identique posé sur tous les actes extérieurement semblables. Il faut douzièmement distinguer l'objectivité du mal et l'imputabilité du sujet. Un acte peut demeurer objectivement désordonné alors que la responsabilité personnelle est diminuée. Une violence commise sous un trouble grave blesse réellement la victime, même si l'auteur ne possède pas la même culpabilité qu'un agent pleinement lucide. Inversement, la diminution de l'imputabilité ne supprime pas la nécessité de protection. Une personne dangereuse sans pleine responsabilité peut devoir être empêchée de nuire. La mesure n'est alors pas une vengeance, mais une protection proportionnée accompagnée, autant que possible, de soin. Cette distinction permet de tenir ensemble

la justice envers la victime et la vérité sur l'agent. La compassion pour les déterminations du coupable ne doit pas effacer le dommage ; la reconnaissance du dommage ne doit pas conduire à lui attribuer une maîtrise qu'il ne possédait pas. Il faut treizièmement considérer la connaissance des causes comme puissance de libération. Une détermination ignorée agit souvent sous la forme de l'évidence : « je suis ainsi », « il n'existe aucune autre possibilité », « tout le monde pense de cette manière ». La connaissance peut désolidariser le sujet de cette immédiateté. Comprendre que la colère est amplifiée par la fatigue permet de différer une décision ; reconnaître un mécanisme d'addiction permet d'éviter certaines situations ; identifier un préjugé social permet de réexaminer un jugement ; savoir qu'une plateforme organise l'attention permet de modifier ses usages. Cette distance ne rend jamais le sujet absolument maître. La connaissance elle-même demande des institutions, des maîtres, des soins et des ressources. Mais elle peut devenir une cause nouvelle qui modifie l'ordre antérieur. La causalité humaine possède ainsi une réflexivité : la personne peut connaître certaines causes qui agissent sur elle et faire de cette connaissance un principe d'action. Elle ne se place pas hors de toute causalité ; elle ajoute une médiation rationnelle au réseau des causes. Il faut quatorzièmement reconnaître que la liberté peut être restaurée. Le soin médical, la psychothérapie, le sevrage accompagné, l'éducation, la stabilité matérielle, le droit et les relations fiables ne sont pas des réalités extérieures à la liberté. Ils en reconstruisent les conditions. Une conception purement négative de la liberté ne verrait dans toute assistance qu'une influence supplémentaire. Mais une aide juste ne remplace pas le sujet : elle lui rend une puissance de comprendre et d'agir. Le médicament peut diminuer une impulsion qui paralysait la délibération ; l'éducation peut donner les concepts nécessaires pour juger ; la protection juridique peut rendre possible un refus auparavant trop dangereux. Cette restauration confirme que les conditionnements ne sont ni inexistants ni toujours absolus. Ils modifient le degré de maîtrise ; d'autres causes peuvent en modifier à leur tour le pouvoir. Il faut enfin

formuler la réponse totale. La liberté humaine n'est jamais identique à une absence de conditions. Elle est l'exercice d'une causalité personnelle au sein de conditions biologiques, psychiques et sociales. Ces conditions deviennent moralement pertinentes selon qu'elles permettent, inclinent, obscurcissent, contraignent ou abolissent la connaissance et le consentement. L'imputabilité n'est donc ni universellement entière ni universellement nulle. Elle est proportionnée à la présence effective du sujet dans son acte. Lorsque le sujet comprend et consent suffisamment, l'acte lui appartient réellement. Lorsque le discernement ou la maîtrise sont gravement diminués, la responsabilité diminue. Lorsqu'ils sont supprimés, l'acte ne peut lui être imputé de la même manière. Cette graduation ne constitue pas un compromis entre déterminisme et volontarisme. Elle suit la nature même d'une liberté créée : réelle mais vulnérable, personnelle mais corporelle, capable d'automotion mais dépendante de conditions qu'elle ne produit pas seule.

Ad obiectiones

Ad primum dicendum quod : la corrélation cérébrale ne constitue pas une explication personnelle exhaustive. Puisque l'Homme est corporel, son jugement et son consentement doivent posséder un mode organique. Les expériences de Libet et de Soon montrent des préparations ou des informations prédictives dans des tâches déterminées ; elles ne démontrent pas que le cerveau soit un sujet rival ni que toute décision morale soit déjà irrévocablement prise avant toute appropriation consciente. Expliquer le mécanisme corporel de l'acte n'abolit pas le sujet dont ce mécanisme est une puissance.

Ad secundum dicendum quod : la diminution de maîtrise et l'abolition universelle de la liberté sont distinctes. Hormones, traumatismes, addictions et pathologies peuvent augmenter une inclination, obscurcir le jugement ou rendre la résistance extrêmement difficile. Dans certains cas, ils suppriment l'imputabilité ; dans d'autres, ils la diminuent sans l'abolir. Leur

action doit être appréciée concrètement. Du fait que l'Homme n'a pas choisi ses conditions initiales, il ne suit pas qu'il ne puisse jamais connaître, intégrer ou transformer aucune d'elles.

Ad tertium dicendum quod : l'existence de motifs inconscients détruit la fiction d'une transparence parfaite, non toute causalité personnelle. Rendre conscient un motif peut transformer son pouvoir en le soumettant au jugement. L'inconscient appartient souvent à la même personne et peut être progressivement réapproprié. La rationalisation est possible, mais elle ne prouve pas que toute raison déclarée soit fausse ni qu'aucun acte ne procède d'une compréhension véritable.

Ad quartum dicendum quod : une probabilité sociale n'est pas une nécessité individuelle. L'habitus rend certaines pratiques plus vraisemblables, plus faciles ou plus naturelles aux yeux du sujet ; il n'est pas une règle mécanique qui permettrait de déduire chaque acte. Les structures peuvent être connues, contestées et transformées, bien que les moyens de cette critique soient eux-mêmes socialement distribués. La sociologie révèle les inégalités de liberté concrète sans devoir nier toute liberté.

Ad quintum dicendum quod : prédire une tendance ne signifie pas posséder l'agent. L'algorithme établit des corrélations dans un domaine et sous des conditions définies ; il ne devient pas le sujet qui comprend une raison et consent. La prévision peut même porter sur une conduite libre et stable. Elle devient néanmoins une menace lorsqu'elle est utilisée pour manipuler l'environnement décisionnel, exploiter les vulnérabilités ou réduire une personne à son profil probable.

Conclusio practica
La liberté n'est pas également disponible à tous ni également disponible à chaque instant. Cette proposition ne diminue pas l'égale dignité des personnes ; elle oblige à distinguer la dignité

ontologique, qui ne varie pas, et les capacités concrètes d'exercice, qui peuvent être fort inégales. Un enfant, un homme instruit, une personne traumatisée, un malade en crise, un sujet dépendant et un citoyen placé sous menace ne disposent pas du même champ pratique. Ils demeurent tous des personnes ; leurs actes ne doivent pas être imputés sans considération de leurs conditions. Une politique de liberté ne peut donc se contenter de proclamer que chacun est juridiquement autorisé à choisir. Elle doit s'intéresser aux conditions qui rendent le choix intelligible, réel et soutenable : éducation, santé, sécurité, information, temps, protection contre la violence et accès aux moyens de sortir d'une dépendance. L'égalité formelle est nécessaire, mais elle peut devenir fictive lorsqu'elle place sous une même règle des agents dont certains ont été systématiquement privés des conditions d'agir. Dire à l'homme affamé et à l'homme riche qu'ils sont également libres de refuser un contrat ne suffit pas à rendre leur consentement équivalent. Cette analyse ne justifie pas une tutelle totale. L'État ou l'expert pourrait prétendre connaître mieux que chacun les causes de sa conduite et décider à sa place pour son propre bien. Une telle politique détruirait la causalité qu'elle prétend restaurer. L'aide juste doit donc suivre le principe de subsidiarité : soutenir la personne et les communautés proches afin qu'elles deviennent davantage capables d'agir, non absorber durablement leur initiative. Le soin vise la restitution d'une maîtrise ; l'éducation vise la formation du jugement ; la protection vise la possibilité future d'une action personnelle. La justice pénale devra pareillement éviter deux erreurs. La première réduit le coupable à une volonté mauvaise indépendante de toute histoire et ne connaît que la rétribution. La seconde le traite comme un objet biologique ou social qu'il suffirait de gérer techniquement. Comprendre les déterminations peut modifier la peine, orienter le soin et prévenir la récidive. Mais l'explication ne doit pas automatiquement effacer l'acte, la victime ou la possibilité de repentance. Un sujet peut être conditionné et néanmoins responsable sous un rapport réel. La peine juste doit donc être proportionnée à l'imputabilité, protéger la

société, reconnaître le mal subi et laisser ouverte la restauration de l'agent. La personne ne doit être ni diabolisée ni dépersonnalisée. La politique de santé mentale possède une responsabilité analogue. Une société qui exige une maîtrise constante tout en refusant les soins nécessaires transforme la liberté en privilège. Elle impute aux individus les conséquences de conditions qu'elle contribue parfois à entretenir. L'accès au soin n'est pas seulement une politique de bien-être ; il peut être une politique de liberté. Réduire une crise, stabiliser une maladie ou traiter une dépendance permet à la personne de retrouver une présence plus grande dans ses actes. L'éducation est plus fondamentale encore. Apprendre à nommer une émotion, à comparer des raisons, à vérifier une information et à différer une impulsion constitue une formation de la liberté. La volonté ne naît pas toute préparée ; elle mûrit dans des relations. La famille, l'école et les institutions transmettent donc inévitablement des dispositions. La question n'est pas de savoir si elles influencent, mais si elles forment des sujets capables de juger leur propre formation. Une éducation autoritaire produit peut-être l'obéissance extérieure tout en laissant l'adulte démuni devant le premier pouvoir qui exige sa soumission. Une éducation sans règle peut abandonner l'enfant à l'impulsion et au marché. La juste formation unit autorité, explication, habitude et appropriation progressive. La connaissance sociologique doit également devenir pratique politique. Lorsqu'une population accède moins souvent à l'éducation, à la santé ou à la parole publique, il ne suffit pas d'expliquer l'écart par des préférences individuelles. Les préférences elles-mêmes peuvent avoir été formées par l'expérience répétée de l'exclusion. Agir sur les structures ne nie pas la personne ; cela peut agrandir son champ d'action. Une bourse, un transport, une protection juridique ou une institution accessible peuvent transformer une possibilité abstraite en possibilité réelle. Il faut toutefois refuser que l'appartenance sociale devienne une identité fatale. Aucun individu ne doit être enfermé dans la moyenne de son groupe. La statistique éclaire la justice distributive ; elle ne prononce pas à l'avance ce que chaque personne pourra vouloir ou

devenir. La prédiction algorithmique rend cette prudence urgente. Un profil peut déterminer l'accès au crédit, à l'emploi, à l'assurance, à l'information ou à la surveillance. La probabilité calculée risque alors de produire la destinée qu'elle annonçait. Une politique de liberté doit garantir la transparence des usages, la possibilité de contestation, la protection des données et le droit de ne pas être réduit à une inférence. Une personne est davantage que la somme de ses comportements passés. Les technologies de persuasion demandent une vigilance particulière. Lorsqu'un système connaît les moments de fatigue, les vulnérabilités ou les impulsions d'un utilisateur, il peut orienter la conduite sans passer par une délibération claire. La liberté commerciale de celui qui manipule rencontre ici la liberté personnelle de celui dont l'attention est exploitée. La régulation n'est donc pas nécessairement une limite imposée à la liberté ; elle peut être la limite qui empêche la puissance technique de supprimer la causalité d'autrui. Dans la vie personnelle, reconnaître les conditionnements permet une humilité plus vraie. L'homme ne s'attribuera pas tous ses succès comme s'il avait choisi son tempérament, ses maîtres, sa santé et ses occasions. Il comprendra que beaucoup de biens lui ont été donnés. Cette gratitude ne le rend pas passif. Elle lui montre les médiations grâce auxquelles il a pu agir et l'oblige à les rendre accessibles à d'autres. Reconnaître ses déterminations permet également de demander de l'aide. L'idéal d'une volonté souveraine rend honteuse toute dépendance thérapeutique, éducative ou communautaire. Une anthropologie de la liberté créée sait au contraire que l'autonomie grandit souvent par des relations bien ordonnées. La personne n'est pas moins auteur parce qu'elle a été soutenue. L'aide devient une condition intérieurement assumée de son action. La responsabilité devra finalement être accompagnée d'une compassion exigeante. Comprendre les causes ne signifie pas approuver le mal ; juger l'acte ne signifie pas ignorer les blessures. Il faut chercher ce qui, dans la conduite, procède réellement du sujet et ce qui a diminué sa présence à lui-même. La formule pratique peut être fixée : les conditionnements ne sont ni des illusions qu'il

faudrait mépriser, ni des destins qu'il faudrait absolutiser. Ils sont des causes réelles dont certaines soutiennent la liberté, dont d'autres la diminuent, et sur lesquelles la personne et la société peuvent parfois agir. Une politique digne de la liberté ne dira donc pas seulement : « Choisissez. » Elle demandera aussi : « Quelles vérités, quelles protections, quels soins et quelles institutions permettent que ce choix soit véritablement le vôtre ? »

Quaestio XIX : L'Homme peut-il être l'auteur de ses actes sans être l'auteur de lui-même ?

Utrum homo suorum actuum auctor esse possit quin sui ipsius auctor sit ?

La question précédente a établi que la personne agit toujours à partir de conditions qu'elle n'a pas produites. Son corps, ses gènes, sa famille, sa langue, son époque, ses premières habitudes et une grande partie de son caractère précèdent ses décisions réfléchies. Si pourtant l'Homme est tenu pour auteur de ses actes, comment cette attribution peut-elle être juste ? Peut-on être auteur de ce que l'on fait sans avoir d'abord été auteur de celui qui agit ? La difficulté porte sur le sens du mot « auteur ». Dans son usage le plus fort, l'auteur est celui dont procède une œuvre et qui lui donne une forme qu'elle n'aurait pas sans lui. Mais il n'est pas nécessairement le créateur de tout ce qui entre dans cette œuvre. L'écrivain ne crée ni la langue, ni le papier, ni son intelligence ; l'architecte ne crée ni la matière, ni les lois physiques ; le musicien ne crée ni son corps, ni la tradition, ni l'instrument. Ils demeurent pourtant auteurs parce qu'ils ordonnent réellement des puissances et des matériaux reçus. Appliquée à la personne elle-même, cette structure devient plus délicate. L'acte ne produit pas seulement un effet extérieur ; il forme celui qui agit. En choisissant, l'Homme acquiert des habitudes, confirme certaines inclinations, noue des relations et devient progressivement

d'une certaine manière. Il n'est pas auteur de son existence, mais il participe à la détermination de son caractère. Une objection radicale refuse toutefois ce déplacement. Pour être responsable de ce que je fais, il faudrait être responsable de la manière dont je suis ; mais pour être responsable de cette manière d'être, il aurait fallu la choisir à partir d'une manière d'être antérieure, qu'il aurait encore fallu choisir. Toute responsabilité véritable s'enfoncerait ainsi dans une régression impossible. Galen Strawson formule cet argument en soutenant que rien ne peut être causa sui et que la responsabilité morale ultime exigerait pourtant d'être, au moins sous certains rapports mentaux fondamentaux, cause de soi-même. L'argument possède une force réelle contre le mythe de l'autocréation. Nul ne peut se produire avant d'exister ; nul ne choisit sa première faculté de choisir ; nul ne peut prendre position depuis un point absolument antérieur à toute nature et à toute histoire. Si la responsabilité exige cette origine absolue, aucune créature ne peut être responsable. Mais cette conclusion dépend précisément de la définition de la responsabilité. La responsabilité humaine doit-elle être ultime au sens où rien de ce qui la rend possible ne serait reçu ? Ou suffit-il que l'acte procède réellement d'un sujet capable de le comprendre et d'y consentir ? La première exigence appartient à la causalité divine ; la seconde peut convenir à une cause créée. L'alternative entre autocréation et passivité doit donc être dépassée. L'Homme reçoit ce qu'il est, mais il ne le reçoit pas comme une matière entièrement inerte. Il reçoit une nature capable de connaissance, d'automotion, d'apprentissage, de conversion et d'engagement. Il ne choisit pas les premières données ; il peut néanmoins leur donner une réponse qui introduit une détermination personnelle. Cette réponse ne produit pas l'être à partir du néant. Elle ne rend pas l'Homme maître de tout ce qui lui arrive. Elle constitue un acte de causalité seconde : la personne fait quelque chose de ce qu'elle a reçu et, en le faisant, devient partiellement ce qu'elle sera. La question prépare ainsi une éthique de la réponse. L'Homme ne sera plus imaginé comme un individu souverain qui se fabriquerait entièrement, ni comme le produit

passif de causes antérieures. Il est un être appelé : précédé par un don, situé dans une histoire, mais capable de répondre en son nom.

Obiectiones

Obiectio I — Nul n'a choisi ses gènes ni sa naissance

Il semble que l'Homme ne puisse être l'auteur de ses actes sans être l'auteur de lui-même. Toute action procède de facultés, de dispositions et de circonstances déterminées. Or nul ne choisit son patrimoine génétique, son sexe, son époque, sa famille, son tempérament initial, sa santé ou les premiers objets qui forment son imagination. Ces éléments influencent non seulement ce que l'Homme peut faire, mais ce qu'il désire, craint et juge possible. Celui qui naît dans la sécurité ne délibère pas à partir de la même expérience que celui qui grandit dans la violence. Celui qui reçoit une intelligence vive, une santé stable et des maîtres attentifs possède des ressources qu'il n'a pas méritées. Si l'acte procède de données que l'agent n'a pas choisies, il semble procéder ultimement de ces données plutôt que de lui. La personne serait un point de passage dans lequel la nature et l'histoire produisent leur effet.

Obiectio II — Le caractère produirait les décisions

De plus, chacun choisit selon ce qu'il est. L'homme courageux affronte le danger, l'avare retient son bien, le fidèle tient sa promesse et le craintif se retire. La décision exprime le caractère. Or le caractère précède l'acte particulier. Si Pierre choisit justement parce qu'il est juste, sa justice explique la décision ; mais s'il n'a pas produit cette disposition, il ne peut s'attribuer le mérite de l'acte. Et s'il a produit son caractère par des actes antérieurs, ces actes procédaient déjà d'un caractère plus ancien. La formation du caractère ne résout donc rien. Chaque décision renvoie à une disposition antérieure, elle-même reçue ou produite par une autre décision. La personne n'atteint jamais un point où elle serait véritablement origine.

Obiectio III — Il faudrait avoir choisi la manière dont on choisit

En outre, un choix dépend de la manière dont l'agent évalue les raisons. Deux personnes reçoivent les mêmes informations, mais l'une accorde plus de poids à la fidélité et l'autre à son intérêt. Cette hiérarchie pratique détermine l'issue. Pour être responsable du choix, il faudrait donc être responsable de la manière dont on pèse les raisons. Mais cette manière ne peut être choisie qu'au moyen d'une manière antérieure de choisir. Celui qui décide de devenir plus juste doit déjà reconnaître la justice comme un bien suffisant pour motiver cette transformation. Tout acte de formation de soi présuppose ainsi le soi qu'il prétend former. L'Homme ne pourrait jamais prendre une distance totale à l'égard du principe depuis lequel il choisit.

Obiectio IIII — Toute responsabilité conduirait à une régression infinie

Encore, la responsabilité véritable semble exiger que l'agent soit responsable non seulement de l'acte, mais des causes internes qui le produisent. Si sa volonté, ses préférences ou son caractère lui ont été donnés sans son consentement, l'acte est le résultat de ce qu'il a reçu. Il faudrait alors avoir choisi ces causes internes. Mais ce choix devrait lui-même être produit par un état antérieur dont l'agent serait responsable, et ainsi sans terme. Puisqu'aucune série infinie de choix antérieurs ne peut être accomplie, personne ne peut être responsable au sens ultime. L'indéterminisme n'apporte aucune solution. Si une différence dans le choix vient du hasard, elle appartient moins encore à l'agent. Galen Strawson conclut donc que la responsabilité morale ultime est impossible, que le déterminisme soit vrai ou faux.

Obiectio V — La gratitude exclurait toute attribution personnelle

Enfin, la foi enseigne que toute puissance vient de Dieu. L'intelligence, la volonté, la santé, l'occasion et même l'actualité de l'acte sont reçues. La créature ne peut rien sans la Cause première. Si l'Homme attribue l'œuvre à lui-même, il oublie le don et tombe dans l'orgueil. S'il la rapporte

entièrement à Dieu, il ne peut se dire auteur. La gratitude et l'attribution personnelle paraissent donc incompatibles. Plus l'acte est reconnu comme grâce, moins il semble pouvoir être mien. Le saint devrait dire que Dieu seul a agi ; l'expression « j'ai choisi » diminuerait la souveraineté du don.

Sed contra est quod dicitur

Moïse avertit Israël : « Garde-toi de dire en ton cœur : "C'est ma force, c'est la vigueur de ma main qui m'ont procuré cette richesse." Souviens-toi du Seigneur ton Dieu : car c'est lui qui t'a donné la force d'acquérir cette richesse »[336]. Le texte ne nie pas que le peuple ait acquis la richesse ; il interdit d'attribuer à sa puissance une origine absolue. L'efficacité humaine et le don divin sont affirmés dans un même mouvement. Hillel enseigne : « Si je ne suis pas pour moi, qui sera pour moi ? Mais si je ne suis que pour moi, que suis-je ? Et si ce n'est pas maintenant, quand ? »[337]. La première interrogation refuse la démission personnelle ; la seconde refuse l'autosuffisance ; la troisième situe l'acte dans un présent qui appelle une réponse. Maïmonide affirme que la liberté est donnée à tout Homme : s'il veut s'incliner vers la voie bonne et devenir juste, la possibilité est entre ses mains ; s'il veut s'orienter vers la voie mauvaise, elle lui appartient également. Il rejette l'idée que l'Homme serait décrété juste ou mauvais dès le commencement de sa création[338]. Saint Thomas enseigne que l'Homme possède le libre arbitre parce qu'il agit selon un jugement rationnel capable de porter sur plusieurs voies. Il précise ailleurs que le principe intérieur de l'acte volontaire n'a pas besoin d'être un premier principe absolument : il peut être causé et mû sous un autre rapport sans cesser d'être le principe prochain de l'action[339]. L'argument de Galen Strawson doit être reçu comme une critique décisive de toute responsabilité définie par l'auto-création. Il ne démontre cependant

[336] Dt 8, 17-18, traduction liturgique AELF.

[337] *Pirqé Avot*, I, 14.

[338] Moïse Maïmonide, *Mishneh Torah*, *Hilkhot Teshuvah*, chap. V.

[339] Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, Ia, q. 83 ; Ia-IIae, q. 6, a. 1, ad 1.

l'impossibilité de toute responsabilité que si l'on admet qu'être moralement auteur exige d'être causa sui. La question présente conteste précisément cette équivalence.

Respondeo dicendum quod

Je réponds que l'Homme peut être véritablement auteur de ses actes sans être auteur de lui-même. L'auteur humain n'est pas un créateur absolu. Il reçoit son existence, sa nature, ses puissances, les premiers matériaux de son action et une histoire qu'il n'a pas choisie. Mais il peut, par le jugement et le consentement, produire une détermination qui procède réellement de lui comme de sa cause prochaine. Ne pas être origine absolue de soi n'abolit pas toute automotion ; cela définit le mode créé de l'automotion. Il faut premièrement distinguer création et action. Créer au sens propre signifie produire l'être sans matière présupposée. Cette causalité appartient à Dieu seul. L'action créée présuppose toujours un sujet, une puissance, un objet et des conditions. Un artisan reçoit la matière ; un penseur reçoit une langue ; un enfant reçoit un corps et une éducation. Aucun ne produit à partir de rien. Pourtant, une forme nouvelle peut réellement procéder de son opération : maison, jugement, promesse, œuvre ou décision. L'auteur humain ne doit donc pas être mesuré par l'idée de création. Il est auteur analogiquement, selon un ordre de causalité seconde. Il donne une forme ou une orientation à ce qu'il reçoit sans être la source de l'existence de tout ce qui entre dans son acte. Il faut deuxièmement distinguer être cause de soi et être cause de son mouvement. Rien ne peut se produire lui-même dans l'être, car il faudrait exister avant d'exister afin de se donner l'existence. L'idée d'une créature causa sui est contradictoire. Mais un être déjà existant peut posséder un principe intérieur par lequel il se meut. Le vivant assimile, croît, perçoit et agit depuis ses puissances ; la personne rationnelle peut en outre connaître une fin, comparer des raisons et se commander un acte. L'automotion ne signifie pas que l'agent soit cause de toute sa réalité. Elle signifie qu'une opération procède de lui comme d'un principe intrinsèque. Thomas dit expressément qu'il n'est pas requis

que ce principe intérieur soit le premier principe absolument. Le cœur de la difficulté consiste donc dans une confusion entre deux propositions : « Je ne me suis pas donné la puissance de vouloir » et « ce n'est pas moi qui veux ». La première est vraie ; la seconde ne suit pas. Une puissance reçue peut devenir le principe réel d'un acte personnel. Il faut troisièmement distinguer les données de la réponse. L'Homme reçoit un corps, un tempérament, une famille, des talents, des blessures et un monde. Ces données délimitent son champ d'action ; certaines l'ouvrent, d'autres le réduisent. Il ne choisit pas qu'une offense ait eu lieu, mais il peut progressivement choisir la réponse qu'il lui donne ; il ne choisit pas sa première émotion, mais il peut parfois consentir à son mouvement, le différer ou le juger ; il ne choisit pas son talent, mais il peut le cultiver, le négliger ou l'employer contre autrui. Cette distinction ne doit pas être transformée en formule facile adressée à celui dont les possibilités sont gravement diminuées. Toutes les données ne sont pas également transformables, et toute réponse n'est pas disponible à chaque instant. Mais l'absence de maîtrise totale ne prouve pas l'absence de toute réponse. La liberté créée est précisément cette puissance limitée de répondre à ce qui précède. Elle n'efface pas les données ; elle introduit dans leur histoire une détermination qui n'est pas réductible à leur simple présence. Il faut quatrièmement considérer le caractère. Il est vrai que l'acte procède de ce que l'agent est. Une volonté n'agit jamais depuis le néant ; elle agit selon des dispositions affectives, intellectuelles et morales. Mais le caractère n'est pas uniquement une donnée fixe. Il se forme par l'éducation, l'expérience et les actes répétés. L'homme courageux agit courageusement parce qu'il possède la vertu ; mais cette vertu a été acquise et consolidée par des actes auxquels il a progressivement consenti. Il existe donc une causalité circulaire dans le temps : le caractère produit des actes, et les actes forment le caractère. Cette circularité n'est pas une régression logique vicieuse. Elle décrit le développement d'un vivant qui possède d'abord certaines dispositions, agit depuis elles, puis modifie en retour sa manière d'agir. Aucun acte

singulier ne produit à lui seul toute la personne. Mais chaque acte peut renforcer, affaiblir ou réorienter une disposition. La personne devient partiellement ce qu'elle fait. Il faut cinquièmement distinguer les dispositions initiales et les dispositions acquises. Les premières sont reçues avant tout choix réfléchi : tempérament, capacités, milieu et premières habitudes. Elles exercent une influence réelle et expliquent pourquoi la responsabilité n'est jamais identique entre tous les sujets. Les secondes comportent une histoire dans laquelle la personne a participé. Un homme peut avoir entretenu une habitude, refusé plusieurs occasions de correction ou au contraire travaillé à transformer une inclination difficile. La frontière n'est pas toujours nette. Une habitude peut avoir été acquise durant l'enfance, sous une influence que le sujet ne maîtrisait pas, puis être partiellement ratifiée à l'âge adulte. La prudence doit donc juger les degrés plutôt que poser une origine simple. Cette complexité ne supprime pas toute attribution. Elle empêche seulement d'attribuer à l'agent la totalité de ce qu'il est comme s'il s'était produit seul. Il faut sixièmement répondre à l'idée selon laquelle il faudrait avoir choisi la manière dont on choisit. Une faculté n'a pas besoin d'être produite par un choix antérieur pour que son exercice soit volontaire. L'œil n'a pas besoin d'avoir choisi de voir pour que la vision appartienne au vivant ; l'intelligence n'a pas besoin d'avoir choisi sa capacité de comprendre pour former un jugement. La volonté est reçue comme puissance rationnelle. Son exercice peut être sien lorsque le sujet connaît suffisamment l'objet et consent. Demander un choix antérieur de la faculté de choisir ajoute une condition qui ne fait pas partie de la notion d'acte volontaire. Il est vrai que la manière d'évaluer les raisons dépend du caractère. Mais la réflexion permet à la personne de faire de cette manière elle-même un objet : « Pourquoi est-ce que je privilégie toujours mon intérêt ? », « cette peur mérite-t-elle de gouverner ? », « la norme que j'ai reçue est-elle juste ? » Cette réflexivité ne donne pas un point de vue absolument extérieur à toute disposition. Elle introduit une relation nouvelle à la disposition présente. L'Homme ne se crée pas depuis un néant intérieur ; il se

reprend à partir de ce qu'il est déjà. Il faut septièmement examiner la régression de Strawson. Son argument peut être présenté ainsi : pour être ultimement responsable de ses actes, il faut être ultimement responsable de la manière mentale dont on est ; pour en être responsable, il faut l'avoir choisie ; mais ce choix procède d'une manière antérieure qu'il aurait encore fallu choisir. La responsabilité ultime est donc impossible. La conclusion est correcte si « responsabilité ultime » signifie responsabilité d'une cause qui ne reçoit rien et produit elle-même tout le principe de son action. Aucun Homme ne possède une telle responsabilité. Il n'est ni Cause première ni créateur de sa nature. Mais l'imputabilité morale ordinaire et créée n'exige pas cette propriété. Elle demande que l'acte procède suffisamment du sujet selon une connaissance et un consentement réels. Le juge ne demande pas si l'accusé s'est créé lui-même ; il demande s'il comprenait son acte, pouvait se gouverner et l'a voulu. Strawson pourrait répondre qu'il ne s'agit là que d'une responsabilité instrumentale ou conventionnelle, et non du mérite ultime. Il faut concéder qu'aucune créature ne mérite au sens où elle serait l'origine absolue de tout le bien qu'elle accomplit. Le mérite créé est proportionné, reçu et dépendant. Mais dépendre ne signifie pas être fictif. Une personne peut véritablement accomplir un acte de justice, même si la puissance de le faire et plusieurs dispositions favorables étaient données. L'acte lui appartient selon l'ordre de la causalité seconde. Il faut huitièmement distinguer responsabilité et mérite absolu. Le langage moral attribue des actes à leur auteur afin de reconnaître une vérité causale : cette personne a compris, consenti, promis, trahi, réparé ou aimé. Cette attribution ne signifie pas qu'elle soit seule cause de tout ce qui a rendu l'acte possible. Elle n'exclut ni la gratitude envers les maîtres, ni la reconnaissance de la grâce, ni la considération des circonstances. Le mérite absolu serait celui d'un bien qui ne serait en rien reçu. Il n'appartient qu'à Dieu, dont la bonté est par essence. Le mérite humain est celui d'une créature qui exerce personnellement une puissance donnée. Cette distinction retire à la responsabilité toute prétention idolâtrique. L'Homme peut être loué sans être

adoré ; il peut être blâmé sans être traité comme origine métaphysique du mal. Il faut neuvièmement considérer Dt 8, 17-18. Le peuple pourrait dire : « Ma force m'a procuré cette richesse. » La correction ne consiste pas à nier l'acquisition, le travail ou la causalité humaine. Elle rappelle que la force par laquelle cette richesse a été acquise vient de Dieu. Deux erreurs sont ainsi évitées. L'orgueilleux s'attribue la puissance comme si elle était sans don ; le faux humble nie son action comme si le don avait agi à sa place. Le texte affirme que Dieu donne la force d'acquérir. La causalité divine n'est donc pas ce qui reste après que l'Homme a agi. Elle est la source de l'agent et de sa puissance. La causalité humaine n'est pas ce qui resterait après le retrait de Dieu. Elle est l'exercice réel de ce don. Il faut dixièmement considérer la maxime de Hillel. « Si je ne suis pas pour moi, qui sera pour moi ? » affirme une responsabilité irremplaçable. Nul autre ne peut consentir, se convertir ou accomplir à ma place l'acte qui doit procéder de moi. « Si je ne suis que pour moi, que suis-je ? » refuse cependant que ce sujet soit autosuffisant. La personne existe par des relations, reçoit d'autrui et doit ordonner son action à un bien qui dépasse son intérêt isolé. « Si ce n'est pas maintenant, quand ? » situe enfin la responsabilité dans le temps. L'Homme n'a pas besoin d'avoir choisi son origine pour agir aujourd'hui. L'acte présent ne peut modifier le fait d'avoir reçu, mais il peut donner une orientation à ce qui a été reçu. La maxime offre ainsi une anthropologie condensée : irréductibilité du sujet, dépendance relationnelle et urgence de la réponse. Il faut onzièmement considérer Maïmonide. Dans les lois de la repentance, la liberté est requise pour que commandement, conversion, récompense et peine possèdent un sens. L'Homme peut s'incliner vers la voie du juste ou du mauvais ; il n'est pas créé avec un décret moral qui transformerait sa conduite en nécessité. Cette doctrine ne suppose pas que le sujet se soit donné la puissance de s'incliner. La liberté est elle-même « donnée ». Le don et l'exercice ne s'opposent donc pas : recevoir le pouvoir de choisir signifie recevoir une puissance qui devient réellement le principe de certains actes. Il faut douzièmement définir l'appropriation. Un acte est approprié

lorsque le sujet le reconnaît suffisamment comme répondant à son jugement et y consent. Cette appropriation ne demande pas une réflexion infinie. Lorsque l'Homme promet en comprenant l'objet de sa promesse, en reconnaissant la personne envers laquelle il s'engage et en consentant sans contrainte grave, l'acte lui appartient. Il n'est pas nécessaire qu'il ait choisi préalablement son intelligence, sa langue ou sa capacité de promettre. Il peut certes se méprendre sur ses motifs. L'appropriation possède des degrés et peut être diminuée. Mais elle ne devient pas impossible du seul fait que les facultés sont reçues. La personne n'est pas seulement le lieu de l'acte. Elle est le sujet qui unifie les puissances, forme le jugement et commande l'opération. C'est pourquoi l'acte peut être dit sien. Il faut treizièmement distinguer auteur et auteur exclusif. Dans une œuvre humaine, plusieurs causalités coopèrent. Un livre dépend de la langue, des maîtres, des lecteurs, des éditeurs et de l'histoire ; il demeure l'œuvre de celui qui en a composé le texte. De même, un acte dépend du corps, de l'éducation, des circonstances, d'autrui et de Dieu. La personne n'est pas seule cause. Mais l'absence d'exclusivité n'abolit pas son rôle propre. La culture contemporaine oscille souvent entre l'auteur souverain et le produit intégral. Ou l'individu a tout fait seul, ou il n'a rien fait. Cette alternative empêche de penser la coopération, l'héritage et la causalité seconde. Une éthique de la réponse dira plutôt : « Cet acte est mien, bien que je n'en sois pas la seule condition ; ce bien est réellement accompli par moi, bien que la puissance et les occasions aient été reçues. » Il faut quatorzièmement considérer l'identité narrative sans la transformer en fiction. La personne reçoit une histoire qu'elle n'a pas écrite : naissance, famille, événements, blessures et appartenances. Elle peut cependant interpréter cette histoire, en assumer certains héritages, en refuser d'autres et lui donner une orientation. Cette interprétation ne change pas les faits passés. Elle ne rend pas vrai que la victime a choisi la violence qui l'a atteinte. Mais elle peut empêcher l'agresseur de posséder définitivement la signification de sa vie. Une personne traumatisée peut devenir témoin, protectrice ou éducatrice ; elle n'était pas cause du

traumatisme, mais elle peut devenir auteur d'une réponse. Cette fécondité ne justifie jamais la violence initiale. L'auteur humain travaille donc avec une histoire qui résiste. Il ne réécrit pas le passé ; il produit une manière présente de l'intégrer et une direction future. Il faut quinzièmement considérer la repentance. Se repentir suppose que l'acte passé était réellement mien. Je ne demande pas pardon pour un événement dont j'aurais été seulement le lieu passif. Mais la repentance suppose également que je ne suis pas enfermé dans ce que j'ai fait. Je peux juger mon propre acte, reconnaître le mal, réparer autant que possible et acquérir une disposition nouvelle. Cette possibilité manifeste une automotion temporelle. Le sujet présent reçoit le sujet passé comme une donnée qu'il n'abolit pas, mais à laquelle il donne une réponse. Il devient autrement sans cesser d'être celui qui a agi. La conversion ne crée pas un autre individu à partir du néant. Elle réordonne les puissances et l'histoire de la même personne. Il faut seizièmement considérer la vertu. La répétition des actes forme un caractère qui rend certains biens plus visibles et certains choix plus faciles. La personne participe ainsi à la production de sa liberté future. Cette participation demeure partielle. Un maître, une communauté et des circonstances favorables contribuent à la vertu ; la grâce, dans l'ordre surnaturel, la précède et la soutient. Mais l'exercice personnel demeure réel. Le vice montre la même structure négativement. Une personne peut employer sa liberté de manière à la réduire : le mensonge répété rend la vérité plus difficile, la lâcheté répétée augmente la peur, l'addiction entretenue diminue la maîtrise. L'Homme n'est donc pas seulement auteur d'effets extérieurs. Ses actes retournent sur lui et deviennent dispositions. Il reçoit son premier caractère, mais il contribue à son caractère acquis. Il faut dix-septièmement considérer la gratitude. Elle ne consiste pas à nier la causalité de celui qui agit, mais à reconnaître les causes dont son action dépend. Je peux remercier le médecin pour le soin et Dieu pour la guérison ; remercier le maître pour l'enseignement et l'élève pour son travail ; reconnaître la grâce et l'acte humain. Les causes ne se disputent pas nécessairement l'effet. La gratitude

détruit la prétention : « Je ne dois rien à personne. » Elle ne demande pas la fausseté : « Je n'ai rien fait. » Saint Paul peut affirmer qu'il a travaillé plus que d'autres et corriger aussitôt : non pas lui seul, mais la grâce de Dieu avec lui. La correction ne retire pas le travail ; elle en reconnaît la source et le mode reçu. Il faut dix-huitièmement distinguer humilité et effacement. L'humilité est vérité sur sa place. Elle reconnaît les dons, les limites, les fautes et les actes réellement accomplis. L'effacement systématique de l'agence peut être une forme d'irresponsabilité. Celui qui nie avoir produit une injustice sous prétexte que tout vient de Dieu refuse de reconnaître le mal qui lui appartient comme défaut volontaire. Inversement, l'homme qui s'attribue tout le bien et rapporte tout le mal aux circonstances divise faussement la causalité. La vérité demande une attribution proportionnée. Il faut dix-neuvièmement considérer la grâce et le mérite. Dans l'ordre surnaturel, l'Homme ne produit pas par ses seules forces l'acte qui l'ordonne à la vision de Dieu. La grâce prévient, guérit et élève. Mais elle ne remplace pas le consentement. Dieu donne à la personne de produire librement un acte de foi, de charité ou de repentance. Le mérite chrétien est entièrement fondé sur le don et réellement attribué à la créature élevée. Cette structure accomplit la causalité seconde : plus le don est intérieur, plus il peut rendre la personne active selon son mode. La grâce n'agit pas comme une main étrangère qui déplacerait un objet passif. La gratitude surnaturelle et l'attribution personnelle atteignent ainsi leur unité la plus profonde. L'Homme peut dire : « J'ai consenti », précisément parce que Dieu lui a donné de consentir. Il faut vingtièmement tirer la conséquence politique. Le mythe de l'homme qui se fait seul justifie facilement l'inégalité. Celui qui réussit attribue tout à son mérite ; celui qui échoue est accusé de n'avoir pas produit les qualités nécessaires. Or nul ne choisit son point de départ. Santé, patrimoine, sécurité, éducation, réseau et paix sociale sont des dons ou des héritages distribués de manière inégale. La justice doit reconnaître cette réception. Mais la critique du mythe méritocratique ne doit pas supprimer toute agence. Les personnes peuvent travailler, répondre, coopérer et

transformer certaines conditions. Une politique qui ne voit en elles que les produits de leur groupe les prive de voix. L'éthique de la réponse tient donc ensemble la solidarité et la responsabilité. Elle corrige les inégalités de conditions afin que davantage de personnes puissent devenir auteurs réels de leurs actes. Il faut enfin répondre au problème dans sa totalité. L'Homme n'est pas auteur de son être ; il est auteur créé de certaines déterminations de son action. Il ne choisit pas toutes ses données ; il peut répondre à certaines d'entre elles. Il ne produit pas seul son caractère ; ses actes participent à sa formation. Il n'est pas cause première ; il devient cause prochaine. La responsabilité créée ne remonte pas jusqu'à une auto-production impossible. Elle s'arrête à la présence réelle du sujet dans l'acte : savait-il, jugeait-il, consentait-il, pouvait-il se gouverner suffisamment ? Lorsqu'une réponse positive est possible, l'attribution possède un fondement. Le fait que cette présence soit elle-même donnée ne la rend pas apparente. Dieu peut créer une cause véritable ; la nature peut produire un vivant capable d'automotion ; une histoire reçue peut devenir le matériau d'une réponse personnelle.

Ad obiectiones

Ad primum dicendum quod : ne pas choisir les données initiales n'abolit pas toute réponse à ces données. Les gènes, la naissance et le milieu déterminent des capacités, des vulnérabilités et des probabilités ; ils ne constituent pas toujours la détermination complète de chaque acte. La personne ne mérite pas ses premiers avantages, mais elle peut devenir responsable de certains usages qu'elle en fait. L'imputabilité doit naturellement être proportionnée aux possibilités réelles que ces données laissent ouvertes.

Ad secundum dicendum quod : le caractère produit les décisions comme disposition du sujet, mais il est également formé par des actes. Une partie du caractère est reçue ; une autre est acquise, entretenue ou transformée. Il n'est pas nécessaire de trouver un premier choix absolument sans caractère. La responsabilité se développe progressivement

dans une histoire où l'agent devient davantage capable de se reprendre lui-même.

Ad tertium dicendum quod : tout choix ne requiert pas un choix antérieur de la faculté ou de la manière de choisir. La puissance reçue peut agir personnellement. L'Homme peut aussi prendre pour objet certaines de ses dispositions et modifier leur pouvoir, sans devoir sortir absolument de toute manière d'être. La réflexivité introduit une nouvelle causalité ; elle ne demande pas une auto-création.

Ad quartum dicendum quod : la régression ne naît que si l'on exige de la responsabilité créée qu'elle soit causalité première. Il est vrai que nul n'est ultimement responsable au sens d'une causa sui. Mais l'imputabilité morale demande que l'acte procède suffisamment de la connaissance et du consentement présents du sujet. Cette responsabilité est réelle, limitée et dépendante ; elle n'est pas absolue.

Ad quintum dicendum quod : recevoir une puissance et l'exercer personnellement sont compatibles. La gratitude reconnaît que l'agent, sa capacité et ses conditions sont donnés ; l'attribution reconnaît qu'il a réellement jugé et consenti. Dire « Dieu m'a donné la force d'agir » n'équivaut pas à dire « je n'ai pas agi ». Le don divin produit précisément une cause seconde.

Conclusio practica
Il faut remplacer le mythe de l'autocréation par une éthique de la réponse. L'Homme ne commence jamais depuis rien. Il se découvre dans un corps, une famille, une langue, une culture et une histoire qui le précèdent. Cette réception ne constitue ni une humiliation ni une servitude. Elle est la condition de toute action. Celui qui prétendrait n'avoir rien reçu ne posséderait ni puissance, ni objet, ni monde dans lequel agir. L'autonomie absolue est donc un mythe. L'enfant dépend pour vivre et apprendre ; l'adulte dépend de biens communs, d'institutions, de relations et d'un ordre naturel. La question morale n'est pas de supprimer toute dépendance, mais de

discerner celles qui font croître la personne et celles qui l'asservissent. L'éthique de la réponse commence par la vérité : je ne suis pas la cause de tout ce que je suis. Cette reconnaissance limite l'orgueil et le mépris social. Celui qui possède une intelligence vive, une santé stable ou une éducation solide ne doit pas traiter ces biens comme les preuves exclusives de son mérite. Ils lui ont été donnés par Dieu, la nature et autrui. Mais la réponse ajoute : ces dons me sont confiés. La gratitude ne consiste pas à les laisser stériles ; elle demande de les exercer et de les ordonner au bien. L'Homme ne dira donc ni « je me suis fait seul », ni « je ne suis responsable de rien ». Il dira : « J'ai reçu cette puissance et je dois répondre de son usage selon la mesure réelle de ma liberté. » Cette formule transforme le rapport au succès. La réussite peut contenir du travail, du courage et de la persévérance ; elle contient également des occasions, des aides et des biens non mérités. La reconnaissance publique peut honorer l'acte sans convertir le succès en supériorité ontologique. Le talent impose même une obligation plus grande de service. Elle transforme aussi le rapport à l'échec. Toute défaite ne prouve pas un manque de volonté. Certaines circonstances dépassent la puissance de l'agent ; certaines structures ferment injustement des voies. La justice cherchera donc ce qui relève de l'acte, ce qui relève de la condition et ce qui doit être réformé collectivement. L'éthique de la réponse protège la victime du volontarisme brutal. Elle ne lui dit pas qu'elle a créé sa blessure ou qu'elle pourrait, par un choix instantané, supprimer toutes ses conséquences. Elle lui reconnaît cependant une puissance, parfois faible et longtemps empêchée, de ne pas laisser entièrement à l'agresseur la détermination de son avenir. Cette puissance doit être soutenue, jamais exigée comme condition pour mériter le secours. La réponse peut prendre la forme d'une parole, d'une demande d'aide, d'une plainte, d'une résistance ou d'un long travail de reconstruction. Elle n'est pas toujours héroïque ni visible. L'éthique de la réponse transforme également la repentance. Le coupable ne peut s'excuser en disant qu'il n'a pas choisi son caractère. Il doit reconnaître la part réelle qu'il

a prise à l'acte. Mais il n'est pas condamné à croire que son caractère constitue une essence immuable. Il peut demander pardon, réparer et commencer à former une disposition contraire. La responsabilité devient ainsi dynamique. Elle ne regarde pas seulement vers le passé pour distribuer le blâme ; elle regarde vers l'avenir pour demander quelle réponse peut maintenant être donnée. Cette perspective modifie le droit. La peine ne doit pas traiter le coupable comme une cause première entièrement mauvaise. Elle doit juger l'acte et les conditions d'imputabilité, protéger la victime et rendre possible, autant que les circonstances le permettent, une transformation. Elle refuse également de réduire le sujet à son dossier causal. Connaître les facteurs de risque ne signifie pas que l'avenir soit entièrement écrit. L'éducation reçoit dans cette éthique une place décisive. L'enfant ne choisit pas les premiers principes de son caractère ; les adultes ont donc la responsabilité de lui transmettre des habitudes, des raisons et une sécurité qui rendront possible une automotion plus grande. Une société qui abandonne l'éducation puis reproche aux adultes de n'avoir pas acquis seuls les puissances nécessaires pratique une contradiction. Former ne signifie pas fabriquer intégralement. Le maître prépare, propose, corrige et encourage ; l'élève doit progressivement comprendre et exercer. La réussite éducative apparaît lorsque ce qui était d'abord reçu de l'extérieur devient principe intérieur d'un jugement. La politique sociale doit suivre le même principe. L'aide n'a pas pour but de produire des sujets perpétuellement dépendants, mais de restaurer des moyens d'action. Une allocation, un soin, une formation ou une protection juridique peuvent donner à la personne le temps et la sécurité nécessaires pour devenir davantage auteur de ses actes. Le principe de subsidiarité exprime cette finalité : l'autorité supérieure doit soutenir les causalités inférieures sans les absorber. L'éthique de la réponse s'oppose donc à la fois à l'individualisme et au collectivisme. L'individualisme oublie que l'Homme reçoit ; le collectivisme oublie qu'une personne irremplaçable doit répondre. Hillel unit les deux vérités : sans moi, nul ne répondra à ma place ; réduit à moi seul, je ne sais

plus ce que je suis. La personne est relationnelle sans se dissoudre dans ses relations. Elle reçoit d'autrui, mais son consentement ne peut être fourni par autrui. Elle existe pour le bien commun sans devenir un simple instrument du groupe. Cette structure éclaire la vocation. L'appel précède la réponse. L'Homme ne crée ni Dieu, ni le bien, ni les talents qui lui sont confiés. Mais l'appel ne devient pas acte personnel sans son consentement. La vocation n'est donc ni auto-invention ni destin mécanique. Elle est rencontre entre un don et une réponse. La créativité humaine possède la même forme. L'artiste reçoit une langue, une tradition, une matière et une sensibilité ; son œuvre est pourtant plus que leur juxtaposition. Il produit une détermination personnelle, reconnaissable comme sienne. Son originalité n'est pas absence d'héritage, mais manière singulière de l'assumer et de le transformer. Il en va ainsi de toute existence. La personne ne crée pas les premières phrases de son histoire, mais elle peut participer à sa composition. Elle n'en est ni l'auteur unique ni le simple personnage passif. La métaphore doit demeurer limitée : certains événements ne peuvent être réécrits, et la Providence demeure l'Auteur premier de l'ordre de l'être. Mais elle exprime une vérité morale : l'acte humain introduit une orientation et engage celui qui l'accomplit. La gratitude devient alors le climat normal de l'action. Elle ne diminue pas l'énergie ; elle la délivre de l'idolâtrie du soi. Celui qui sait avoir reçu peut travailler sans se croire origine de toute valeur. Il peut également perdre sans croire que son être se réduit à sa performance. La responsabilité devient, elle aussi, plus exacte. Elle ne demande pas l'impossible : être son propre créateur. Elle demande ce qui est proportionné à une personne créée : reconnaître le bien, employer ses puissances et répondre selon la liberté dont elle dispose réellement. La formule finale peut être fixée : je ne suis pas l'auteur de mon être, mais je peux être l'auteur prochain de mes actes ; je ne choisis pas toutes mes données, mais je peux donner une réponse ; je ne me crée pas moi-même, mais je deviens partiellement ce que mes actes font de moi. L'éthique de la réponse remplacera donc le récit de l'homme qui ne doit rien à personne. Elle dira : tout est reçu,

mais tout n'est pas pour autant accompli ; le don appelle l'exercice, l'héritage appelle le discernement, et la liberté créée consiste à répondre personnellement à ce qui la précède.

Quaestio XX : La nécessité de vouloir la fin ultime abolit-elle le libre choix à l'égard des biens particuliers ?

Utrum necessitas volendi finem ultimum liberum arbitrium circa bona particularia tollat ?

Les questions précédentes ont montré que la liberté humaine n'exige ni une absence de cause, ni un hasard inexplicable, ni une autocréation du sujet. L'Homme agit librement lorsqu'il devient principe prochain de son acte par la connaissance, le jugement et le consentement. Une difficulté demeure cependant au cœur même de la volonté : si tout Homme désire nécessairement le bien et la béatitude, le mouvement de son action n'est-il pas déjà fixé avant toute délibération ? La volonté ne paraît jamais pouvoir vouloir le mal simplement comme mal. Même celui qui ment, trahit ou opprime poursuit sous quelque rapport un avantage, un plaisir, une sécurité, une vengeance ou une forme de puissance qu'il se représente comme un bien. L'objet du vouloir est donc toujours le bien, réel ou apparent. Plus profondément encore, tout Homme semble rechercher son accomplissement : il veut vivre bien, être satisfait, atteindre ce qu'il estime devoir combler son existence. Même lorsqu'il désespère ou se détruit, il agit à partir d'une représentation, parfois tragiquement fausse, de ce qui mettrait fin à une souffrance ou procurerait un repos. Cette

orientation nécessaire semble menacer la liberté. Si le désir de bonheur constitue la première cause de toute action, et si les moyens sont choisis selon leur relation à cette fin, chaque décision pourrait être déduite de la représentation que l'agent se fait de son bonheur. La volonté ne serait libre qu'en apparence : elle calculerait les moyens du désir qui la gouverne. L'objection devient plus forte lorsque l'on considère la puissance des motifs. Un sujet ne choisit-il pas toujours ce qui lui paraît ici et maintenant le meilleur, ou du moins le moins mauvais ? Si un motif l'emporte réellement dans son jugement, comment pourrait-il choisir contre lui ? Et si un autre motif l'emporte, n'est-ce pas simplement parce qu'il était devenu le plus puissant ? La délibération ressemblerait à une balance sur laquelle les désirs exercent des poids inégaux ; le choix ne serait que l'indication du côté qui l'emporte. Il serait toutefois étrange que l'orientation de la volonté vers le bien supprimât toute liberté. Sans cette orientation, rien ne pourrait être voulu comme préférable, aucune raison ne pourrait être comprise et aucune délibération ne posséderait de terme. Une volonté absolument indifférente au bien et au mal ne serait pas plus libre ; elle serait privée de tout principe permettant de choisir. Il faut donc examiner si la nécessité de la fin ultime agit comme une contrainte qui fixe chaque moyen, ou si elle constitue au contraire l'ouverture universelle à partir de laquelle plusieurs biens particuliers peuvent être comparés. La liberté n'est peut-être pas le pouvoir de vouloir autre chose que le bien, mais celui de déterminer rationnellement où se trouve le bien véritable et comment les biens finis doivent être ordonnés. La distinction décisive sera celle de la raison formelle de la fin et de la réalité particulière dans laquelle l'agent croit la rencontrer. Tous veulent l'accomplissement sous la raison générale de la béatitude ; tous ne l'identifient pas au même objet. Certains le placent dans le plaisir, d'autres dans l'honneur, l'argent, la contemplation, la justice, l'amour ou Dieu. L'accord sur la fin universelle ouvre ainsi un désaccord pratique immense sur son contenu concret. La nécessité de vouloir la béatitude ne supprime donc pas immédiatement la liberté. Elle peut même la rendre possible : parce qu'aucun bien fini ne correspond

adéquatement à l'amplitude du désir humain, l'intelligence peut en découvrir les limites, comparer plusieurs voies et rappeler la volonté à un bien supérieur. Mais cette liberté dépendra de la vérité selon laquelle l'Homme identifie son accomplissement. Celui qui élève un bien partiel au rang de fin ultime réorganise tous ses choix sous sa domination et peut devenir l'esclave du bien même qu'il avait choisi comme promesse de liberté.

Obiectiones

Obiectio I — Tout Homme voudrait nécessairement être heureux

Il semble que la nécessité de vouloir la fin ultime abolisse le libre choix. Tous les hommes veulent être heureux et nul ne peut vouloir sa propre misère sous la raison de misère. La volonté est donc déterminée par nature à une fin unique. Or ce qui est déterminé par nature n'est pas libre. Le feu monte, l'animal recherche ce qui lui convient, et l'Homme poursuit nécessairement son bonheur. La complexité de sa délibération ne modifierait pas cette structure fondamentale : il agirait toujours comme une nature poussée vers son accomplissement. Si le choix n'est que la recherche de ce que l'agent croit devoir le rendre heureux, la fin commande secrètement tous les actes. Même le sacrifice serait accompli parce qu'il paraît préférable à la honte, à la culpabilité ou à la perte d'un bien supérieur. Nul ne sortirait jamais du cercle de son intérêt compris au sens le plus large.

Obiectio II — La fin dernière déterminerait tous les moyens

De plus, celui qui veut efficacement une fin veut les moyens nécessaires à cette fin. Celui qui veut guérir doit accepter le traitement indispensable ; celui qui veut atteindre une ville doit prendre une voie capable d'y conduire. La fin exerce donc une nécessité sur les moyens. Si la béatitude est la fin ultime de toute vie humaine, chaque action doit être déterminée par la représentation des moyens qui y conduisent. Une fois la conception de la béatitude posée, les choix particuliers suivent

comme les conclusions d'un principe. On dira que plusieurs moyens sont possibles. Mais l'agent choisira nécessairement celui qui lui paraît, selon les informations disponibles, le plus apte, le moins coûteux ou le plus conforme à ses préférences. La pluralité matérielle des moyens ne créerait aucune liberté réelle ; elle rendrait seulement le calcul plus complexe.

Obiectio III — Le bien connu entraînerait nécessairement la volonté

En outre, le bien est à la volonté ce que le vrai est à l'intelligence. De même que l'intelligence ne peut refuser une vérité qu'elle voit avec évidence, la volonté ne peut refuser un bien qu'elle connaît parfaitement comme tel. Si donc l'intelligence présente un objet comme meilleur ici et maintenant, la volonté doit le suivre. Si elle ne le suit pas, c'est que le jugement n'était pas réellement achevé ou qu'une autre représentation du bien intervenait. Le choix ne serait donc libre qu'en raison d'un défaut de connaissance. Une intelligence parfaite imposerait nécessairement l'acte parfait ; l'hésitation humaine ne serait que l'effet de l'ignorance, non une puissance positive de la personne.

Obiectio IIII — Le motif le plus puissant gagnerait mécaniquement

Encore, dans tout conflit de motifs, l'un doit finalement l'emporter. Le désir de plaisir peut être opposé au désir de fidélité ; la peur à l'honneur ; l'intérêt personnel à la justice. Au moment du choix, le motif devenu le plus fort détermine l'action. La volonté ne posséderait aucun pouvoir distinct de cette lutte. Dire qu'elle « consent » au motif dominant ne ferait qu'ajouter un nom à la victoire déjà acquise. Si elle pouvait choisir le motif plus faible, celui-ci deviendrait précisément le motif le plus puissant par l'effet d'une préférence supérieure. Le langage des raisons masquerait ainsi une mécanique des forces psychiques. Le sujet agirait toujours selon l'attraction qui domine effectivement son système de désirs.

Obiectio V — La volonté serait l'esclave de son désir

dominant

Enfin, l'expérience montre que les hommes organisent leur vie autour d'un désir principal. L'avare rapporte toute chose à l'argent, l'ambitieux à la reconnaissance, le voluptueux au plaisir et le craintif à la sécurité. Les choix secondaires ne sont que les serviteurs de cette passion souveraine. Or l'Homme ne choisit pas toujours ce qui domine son désir. Son histoire, son tempérament et ses habitudes ont progressivement élevé un objet au rang de bien suprême. Une fois cette domination installée, les autres motifs sont interprétés à travers elle. La nécessité de la fin ultime conduirait donc à la servitude : tout Homme doit posséder un bien dominant, et ce bien commande l'ensemble de ses choix. La volonté ne serait pas libre devant sa fin ; elle ne pourrait qu'exécuter la logique du désir qui l'a conquise.

Sed contra est quod dicitur

Dans le Gorgias, Socrate distingue ce que les tyrans et les orateurs font de ce qu'ils veulent véritablement. Ils accomplissent ce qui leur paraît avantageux, mais peuvent manquer le bien en vue duquel ils agissent ; leur puissance apparente ne garantit donc pas qu'ils atteignent réellement ce qu'ils désirent. L'action volontaire porte vers le bien, mais l'agent peut se tromper sur la réalité qui mérite ce nom340. La République décrit l'homme tyrannique comme l'esclave de désirs qu'il ne parvient jamais à satisfaire. Il paraît capable de tout faire, mais il est intérieurement pauvre, inquiet et dominé par le principe même auquel il a abandonné son âme. La multiplication des désirs n'est donc pas une multiplication de la liberté ; elle peut constituer son contraire341. Aristote affirme que la béatitude est une fin ultime, complète et recherchée pour elle-même. Il distingue cependant la volonté de la fin et le choix portant sur les choses qui dépendent de nous et qui conduisent à cette fin. La fin donne à l'action son orientation générale, tandis que la délibération compare les

340 Platon, *Gorgias*, 466a–468e.

341 Platon, *La République*, livre IX.

moyens et les actes possibles342. Saint Augustin ouvre les Confessions en affirmant que Dieu a fait l'Homme pour lui et que son cœur demeure sans repos tant qu'il ne repose pas en lui. L'inquiétude du désir humain révèle à la fois une orientation fondamentale et la possibilité de chercher son repos dans des réalités qui ne peuvent le donner. Saint Thomas distingue la raison commune de la fin ultime et la réalité concrète dans laquelle chacun la place. Tous désirent l'accomplissement de leur perfection sous la raison de béatitude, mais les hommes divergent sur ce en quoi cette béatitude consiste. Il enseigne également que la volonté désire nécessairement la béatitude, tandis qu'elle choisit librement les biens particuliers et les réalités ordonnées à la fin, parce que la raison peut considérer en elles un bien et un défaut.

Respondeo dicendum quod

Je réponds que la nécessité de vouloir la fin ultime n'abolit pas le libre choix à l'égard des biens particuliers. La volonté tend nécessairement au bien sous sa raison universelle et à la béatitude comme accomplissement total ; mais aucun bien fini, considéré dans l'état présent de la connaissance humaine, ne s'impose à elle comme la réalisation nécessaire et exhaustive de cette fin. L'intelligence peut donc comparer les biens particuliers, en découvrir les limites, les ordonner entre eux et présenter plusieurs actes comme possibles. La nécessité de la fin universelle ne ferme pas l'espace de la délibération : elle lui donne son principe. Il faut premièrement distinguer une nécessité naturelle et une contrainte. La volonté est naturellement ordonnée au bien, comme l'intelligence est ordonnée au vrai. Cette inclination n'est pas une force étrangère qui s'imposerait au sujet contre ce qu'il est ; elle constitue la puissance elle-même. Une volonté indifférente au bien ne serait pas une volonté plus libre, mais une puissance privée d'objet. La contrainte produit un mouvement contre l'inclination du sujet ou sans son consentement. L'orientation au bien agit au contraire depuis l'intériorité de la volonté.

342 Aristote, *Éthique à Nicomaque*, livres I et III.

L'Homme ne subit pas comme une violence le fait de vouloir son accomplissement ; il ne pourrait vouloir qu'en raison de cette inclination. Il existe ainsi des nécessités qui ne diminuent pas la perfection d'une puissance. L'intelligence ne devient pas moins intelligente parce qu'elle ne peut connaître le faux comme vrai lorsqu'elle saisit l'évidence ; la volonté ne devient pas moins volontaire parce qu'elle ne peut vouloir la misère purement comme misère. La perfection n'est pas la capacité de détruire son propre objet formel. Il faut deuxièmement distinguer le bien universel et les biens particuliers. L'objet adéquat de la volonté est le bien en général. Tout ce que l'Homme veut doit donc être présenté sous quelque raison de bien : utile, agréable, honorable, juste, protecteur ou libérateur. Mais aucun bien particulier ne contient à lui seul toute la raison du bien. L'argent est utile, mais il ne donne ni la vérité, ni l'amitié, ni la justice ; le plaisir est désirable, mais il peut détruire un bien supérieur ; la sécurité protège la vie, mais elle peut être achetée au prix d'une trahison ; l'honneur reconnaît une valeur, mais il dépend du jugement d'autrui. Parce que chaque bien fini possède une détermination, il manifeste à la fois une perfection et une limite. L'intelligence peut le considérer sous l'un ou l'autre rapport. Ce qui paraît désirable comme plaisir peut apparaître mauvais comme injustice ; ce qui paraît pénible comme sacrifice peut apparaître bon comme fidélité. Cette capacité de considérer plusieurs rapports empêche les biens particuliers de mouvoir uniformément la volonté. Saint Thomas affirme que la raison peut saisir dans chacun d'eux une raison de bien et le défaut d'un autre bien ; c'est pourquoi ils peuvent être présentés comme objets d'élection ou de refus. Seul le bien parfait, saisi comme ne comportant aucun défaut, meut nécessairement la volonté. Il faut troisièmement distinguer la raison formelle de la béatitude et la réalité dans laquelle l'Homme la cherche. Tous veulent que leur perfection soit accomplie. Tous désirent, sous ce rapport, la béatitude. Mais ils ne placent pas cet accomplissement dans le même objet. L'un identifie le bonheur au plaisir sensible ; l'autre à la puissance politique ; un autre à la connaissance, à l'amitié ou au service de Dieu.

L'accord sur la structure formelle de la fin ultime ne détermine donc pas immédiatement son contenu matériel. Cette distinction explique comment des hommes peuvent vouloir nécessairement être heureux et choisir librement des vies opposées. Ils ne divergent pas sur le fait qu'il faut vivre bien ; ils divergent sur ce que signifie vivre bien et sur le bien qui mérite d'ordonner les autres. Saint Thomas formule précisément cette distinction : tous s'accordent dans le désir de la fin ultime selon sa raison commune, parce que tous veulent l'accomplissement de leur perfection ; ils ne s'accordent pas nécessairement sur la réalité en laquelle ils placent cet accomplissement. Il faut quatrièmement reconnaître que l'Homme n'a pas toujours une conception explicite de sa fin ultime. Il ne pense pas actuellement à la béatitude à chaque geste, pas plus que le voyageur ne pense à sa destination à chacun de ses pas. L'orientation fondamentale demeure cependant dans les désirs particuliers, qui reçoivent leur importance d'une certaine conception de la vie bonne. Saint Thomas emploie précisément cette analogie du voyageur pour expliquer la présence virtuelle de l'intention de la fin dans les actes ordonnés. La fin ultime agit donc souvent comme une règle implicite. Un homme peut ne jamais dire : « J'ai fait de l'honneur ma béatitude », tout en organisant chaque décision selon le regard d'autrui. Un autre peut professer que Dieu est sa fin et vivre pratiquement comme si la sécurité matérielle était le bien qu'aucune exigence ne devait menacer. La liberté ne porte pas seulement sur les moyens isolés ; elle participe aussi à la clarification progressive de la fin concrète. Par ses choix, l'Homme révèle et consolide ce qu'il traite effectivement comme son bien suprême. Il faut cinquièmement distinguer la fin absolument ultime et les fins intermédiaires. La béatitude sous sa raison universelle ne tombe pas sous le choix : nul ne délibère pour savoir s'il veut être accompli ou misérable. Mais de nombreuses réalités qui sont des fins dans une action demeurent des moyens relativement à une fin supérieure. La santé est fin pour l'acte médical, mais elle peut être ordonnée au service, à la contemplation ou à une vie plus haute. La richesse est fin du

commerce sous un certain rapport, mais moyen de subsistance ou d'action politique sous un autre. La réputation peut être recherchée comme fin immédiate, puis jugée relativement à la justice. Saint Thomas explique ainsi qu'une réalité peut être fin d'une opération et devenir objet de choix lorsqu'elle est ordonnée à une fin ultérieure ; seule la fin absolument dernière ne tombe jamais sous l'élection comme telle. Cette hiérarchie agrandit le champ de la délibération. L'Homme ne choisit pas seulement entre plusieurs routes conduisant à une destination déjà parfaitement identifiée ; il examine aussi l'ordre de ses fins intermédiaires et refuse parfois une fin prochaine pour préserver un bien supérieur. Il faut sixièmement considérer la relation entre fin et moyens. Vouloir une fin implique de vouloir les moyens connus comme absolument nécessaires, lorsque cette nécessité est perçue avec évidence. Celui qui veut vivre ne peut refuser tout ce sans quoi la vie est impossible sous le même rapport. Thomas reconnaît que la volonté désire nécessairement certains biens inséparables de la fin, comme l'être et la vie, tandis qu'elle ne désire pas nécessairement tout ce sans quoi la fin peut néanmoins être obtenue. Or les actes humains portent le plus souvent sur des moyens contingents. Plusieurs voies peuvent conduire à un bien ; elles comportent des risques, des coûts et des effets différents. La délibération existe précisément parce que l'ordre pratique n'est pas celui d'une déduction mathématique simple. Même lorsque le moyen est objectivement nécessaire, l'agent peut ignorer cette nécessité, douter du lien, imaginer une solution alternative ou refuser la fin sous une description particulière. Une personne veut la santé en général, mais peut refuser un traitement parce qu'elle craint ses effets, conteste son efficacité ou préfère un autre bien. La fin ne détermine donc les moyens que par l'intermédiaire de la connaissance. Dans l'action humaine, cette connaissance est discursive, limitée et susceptible d'erreur. Le passage de la fin universelle au choix singulier exige un jugement pratique. Il faut septièmement distinguer vouloir le bien et connaître correctement le bien. La volonté suit le bien appréhendé, non nécessairement le bien réel. Une action mauvaise peut ainsi être voulue sous la raison d'un bien

apparent. Le voleur veut la possession, le menteur l'avantage de la dissimulation, le tyran la sécurité de son pouvoir. Ils ne veulent pas la privation de justice comme telle ; ils veulent un bien partiel en refusant de le rapporter au bien intégral. Cette structure permet de comprendre le paradoxe platonicien du tyran. Il accomplit ce qui lui semble avantageux, mais ne possède pas la puissance véritable d'atteindre le bien qu'il veut au fond : une vie bonne. Son erreur sur le bien transforme sa puissance extérieure en impuissance intérieure. Le péché n'est donc pas une preuve que la volonté pourrait avoir le mal pour objet formel. Il est la preuve que l'intelligence et le désir peuvent isoler un bien particulier, l'agrandir indûment et le choisir contre l'ordre du bien humain. Il faut huitièmement examiner l'affirmation selon laquelle le bien connu entraînerait nécessairement la volonté. Elle est vraie lorsque le bien parfait est connu comme parfait, sans défaut possible et comme accomplissement total du sujet. Dans l'état présent, aucun bien fini ne se présente ainsi de manière nécessaire. Même Dieu peut être pensé sous une description partielle ou déformée : comme rival de l'autonomie, juge arbitraire ou exigence menaçante. Ce n'est pas Dieu connu tel qu'il est qui est alors refusé, mais une représentation sous laquelle l'intelligence ne le saisit pas comme le Bien sans défaut. Dans la vision béatifique, selon la doctrine classique, Dieu sera immédiatement connu comme Bien parfait. La volonté ne pourra s'en détourner, non par contrainte extérieure, mais parce qu'aucune raison de mal ou de manque ne pourra être appréhendée en lui. Cette nécessité constituera l'accomplissement de la volonté, non son abolition. Dans l'état de cheminement, la connaissance demeure médiate. L'Homme peut détourner son attention, oublier une vérité, privilégier un aspect immédiat et différer l'examen. C'est pourquoi le bien moral connu abstraitement n'entraîne pas toujours l'acte concret. Il faut neuvièmement considérer le jugement pratique. L'intelligence peut connaître une règle universelle — il faut être juste — et juger néanmoins que, dans cette circonstance, un avantage particulier mérite une exception. Le choix dépend du dernier jugement pratique, non

de la seule possession abstraite d'une norme. Mais l'expression « dernier jugement pratique » ne signifie pas qu'un jugement apparaîtrait mécaniquement et imposerait l'acte à une volonté passive. La volonté participe au cours de l'examen : elle oriente l'attention, demande conseil, accepte ou interrompt la délibération, revient sur un motif et commande la considération d'un autre rapport. L'intelligence et la volonté se meuvent ainsi réciproquement selon des ordres différents. L'intelligence présente l'objet comme bien ; la volonté veut examiner, détourne l'attention ou commande une recherche nouvelle. Cette interaction empêche de représenter le choix comme la simple chute d'un poids sur un plateau. Il faut dixièmement répondre à la théorie du motif le plus puissant. Le motif n'est pas une force mesurable sur une échelle unique. Une raison possède un contenu : elle signifie qu'un acte est juste, utile, fidèle, agréable ou honteux. Son influence dépend de la manière dont elle est comprise et de la place que la personne lui accorde. La peur peut être affectivement très intense sans être jugée décisive. Le respect d'une promesse peut être peu accompagné d'émotion et néanmoins déterminer l'acte. Le martyr peut ressentir avec violence le désir de survivre et refuser pourtant de trahir, non parce que la peur aurait cessé d'être forte, mais parce qu'il juge la fidélité supérieure. Dire après coup que le motif choisi était « le plus fort » peut devenir une tautologie : on appelle le plus fort celui qui a gagné, puis on explique sa victoire par sa force. Une telle formulation ne rend pas compte du travail par lequel l'agent examine, confirme ou réordonne ses motifs. La volonté peut notamment demander un nouvel examen. Elle peut retarder une décision prise sous la colère, consulter une personne, rappeler une promesse ou se placer volontairement devant une vérité qu'elle était tentée d'éviter. Ce retour modifie la situation pratique sans introduire un acte sans cause. Il faut onzièmement considérer l'attention. Dans une situation complexe, plusieurs biens sont présents, mais tous ne sont pas également considérés. Le désir dominant cherche souvent à occuper tout le champ de la conscience : l'avare ne voit plus que la perte financière, le jaloux que l'offense, le craintif que le

danger. La liberté s'exerce en partie dans la capacité d'élargir ce champ. L'Homme peut se demander qui sera blessé, quelle promesse est engagée, quel exemple il donne ou quelle personne il deviendra par cet acte. Cette capacité n'est pas illimitée. La passion, le traumatisme, la propagande ou l'habitude peuvent rétrécir gravement l'attention. Mais le fait qu'elle puisse être éduquée, soutenue et réorientée montre qu'elle appartient réellement à la causalité personnelle. Il faut douzièmement distinguer désir premier et désir jugé. Un attrait peut apparaître spontanément sans être choisi. La volonté peut ensuite le ratifier, le refuser ou chercher à le transformer. Cette distinction ne suppose pas un sujet désincarné. Le jugement lui-même est affecté par le caractère et le corps. Mais la personne n'est pas nécessairement identique au désir le plus immédiat. Elle peut vouloir ne pas vouloir selon telle passion, ou vouloir acquérir une disposition par laquelle son désir futur sera plus conforme à la raison. La promesse, l'éducation et l'ascèse utilisent précisément cette capacité. La personne donne une forme durable à son agir afin que le bien supérieur ne doive pas être redécouvert dans chaque conflit comme s'il était entièrement nouveau. Il faut treizièmement considérer la formation de la fin dominante. Aucun Homme ne choisit dans un acte unique toute sa conception du bonheur. Celle-ci se forme par l'éducation, l'imitation, les pratiques, les expériences et les décisions répétées. Mais la personne participe à cette formation. Chaque acte donne un poids supplémentaire à un bien, rend certains choix plus faciles et confirme une manière de se comprendre. L'avare devient davantage avare en choisissant l'argent contre la justice ; l'ami devient plus fidèle en tenant sa parole malgré le coût. La fin ultime concrète se révèle donc dans une histoire d'actes. La volonté ne choisit pas la béatitude sous sa raison universelle ; elle contribue à déterminer ce qu'elle traitera pratiquement comme son accomplissement. Cette détermination peut être corrigée. Une crise, une rencontre, une conversion ou une réflexion peuvent révéler qu'un bien auquel toute la vie avait été ordonnée ne pouvait tenir sa promesse. Il faut quatorzièmement considérer la vertu. Elle ne supprime pas l'orientation nécessaire au bien

; elle réordonne les désirs particuliers afin que cette orientation atteigne plus facilement son objet véritable. Le juste ne doit pas reconstruire depuis le commencement la valeur de la justice à chaque acte. Son caractère lui permet de reconnaître rapidement ce qu'il convient de faire. Cette stabilité ne constitue pas une nécessité mécanique, mais une liberté devenue plus maîtresse de ses puissances. Le vice produit l'effet inverse. Il élève un bien partiel au rang de règle, obscurcit les autres biens et fait apparaître comme impossible ce qui demeure pourtant conforme à la raison. L'homme dominé par le plaisir ou la peur agit encore selon une fin, mais cette fin rétrécit son monde. Platon décrit ainsi le tyran comme celui qui semble pouvoir satisfaire tous ses désirs, mais se trouve soumis au désir devenu tyran dans son âme. L'absence de limite extérieure se transforme en servitude intérieure. Il faut quinzièmement considérer la relation entre la fin ultime et l'identité. Ce que l'Homme tient pour son bien suprême détermine ce qu'il est prêt à sacrifier et ce qu'il juge inviolable. La fin n'est pas seulement un résultat futur ; elle donne une forme présente à l'action. Celui qui place son accomplissement dans l'argent interprète le temps, les relations et le savoir selon leur rendement. Celui qui place sa fin dans la réputation juge les actes selon leur visibilité. Celui qui reconnaît Dieu comme fin doit progressivement réordonner ces biens sans les mépriser. La liberté dépend donc de la vérité de la fin. Une volonté peut choisir efficacement et pourtant organiser son existence autour d'un bien incapable de l'accomplir. Sa puissance de choisir devient alors l'instrument de sa propre servitude. Il faut seizièmement distinguer l'intérêt et le bien. L'objection affirme parfois que tout acte est égoïste parce que l'Homme recherche toujours sa béatitude. Mais le désir de béatitude ne signifie pas que l'agent doive poursuivre son avantage individuel séparé du bien d'autrui. Le bien humain comprend la relation, l'amitié, la justice, le don et la communion. Vouloir le bien d'autrui pour lui-même peut appartenir à l'accomplissement de la personne sans être réduit à une recherche secrète de plaisir. L'amour ne devient pas intéressé du seul fait que l'ami trouve son bonheur dans le bien

de l'aimé. Ce bonheur est précisément la forme d'une volonté qui a fait place au bien d'autrui. La fin ultime ne referme donc pas nécessairement le sujet sur lui-même. Selon la conception qu'il en possède, elle peut l'ouvrir à un bien commun et à Dieu. Il faut dix-septièmement considérer la liberté politique et sociale. Les pouvoirs cherchent souvent à gouverner les choix non en supprimant toute option, mais en façonnant la représentation du bonheur. Une société qui identifie constamment l'accomplissement à la consommation, au prestige ou à la sécurité produit une hiérarchie pratique des biens. Le sujet demeure capable de choix, mais ses options sont encadrées par une image préalable de la réussite. La liberté politique demande donc plus que la multiplication des produits ou des styles de vie ; elle suppose une discussion rationnelle sur les biens qui méritent d'ordonner la cité. Une culture qui refuse toute question sur la fin n'élimine pas les fins. Elle abandonne leur formation aux forces les plus puissantes : marché, propagande, prestige et peur. Il faut dix-huitièmement considérer la grâce. Le péché ne supprime pas l'inclination au bien ; il la désordonne en faisant chercher l'accomplissement dans des biens partiels. La grâce ne crée donc pas une volonté nouvelle étrangère à la nature ; elle guérit et élève l'orientation fondamentale. Elle révèle Dieu comme fin, purifie les images fausses du bonheur et donne à la volonté de préférer un bien qui pouvait être connu sans être efficacement aimé. Cette action divine ne diminue pas le choix. Elle rend plus lumineux le jugement et plus unifiée l'inclination. La liberté grandit à mesure que la personne veut ce qui l'accomplit réellement. Il faut enfin résumer la structure. La volonté veut nécessairement le bien en général et la béatitude. Cette nécessité est naturelle et intérieure, non contraignante. Aucun bien fini ne remplit nécessairement cette inclination ; la raison peut en considérer les perfections et les défauts. Elle peut comparer plusieurs biens particuliers, plusieurs moyens et plusieurs fins intermédiaires. La volonté peut commander un nouvel examen, consentir à une raison et former progressivement ses désirs par ses actes. La nécessité de la fin universelle fonde donc la délibération. Sans elle, aucun

objet ne serait préférable ; grâce à elle, chaque bien particulier peut être mesuré selon son rapport à l'accomplissement humain. La liberté n'est pas absence de nature : elle est l'exercice rationnel d'une nature ouverte au Bien.

Ad obiectiones
Ad primum dicendum quod : l'accord sur la béatitude ne détermine pas son identification concrète. Tous veulent l'accomplissement de leur perfection, mais les hommes divergent sur la réalité en laquelle ils le placent. Le plaisir, l'argent, l'honneur, la vertu et Dieu ne produisent pas la même forme de vie. La nécessité porte sur la raison universelle de la fin, non sur tout objet particulier présenté comme sa réalisation.

Ad secundum dicendum quod : plusieurs moyens peuvent être jugés, et leur rapport à la fin n'est pas toujours nécessaire ni parfaitement connu. Certains moyens sont indispensables sous un rapport déterminé, mais la plupart des actes humains concernent des biens contingents, des voies multiples et des conséquences incertaines. La fin suscite la délibération sans fournir mécaniquement toutes ses conclusions.

Ad tertium dicendum quod : l'intelligence humaine ne voit pas immédiatement tout bien particulier comme nécessaire et dépourvu de défaut. Elle peut considérer dans le même objet un bien et une privation. Seul le Bien parfait, connu comme tel, peut mouvoir nécessairement la volonté. Dans l'état présent, la connaissance est partielle et peut présenter un bien réel sous une description fausse ou insuffisante.

Ad quartum dicendum quod : une raison ne meut pas comme un poids mécanique. La volonté peut demander un nouvel examen, détourner ou fixer l'attention, consulter, différer et rappeler une règle. Appeler « le plus puissant » le motif finalement choisi n'explique rien si sa puissance est définie uniquement par sa victoire. Le choix comprend la manière dont la personne ordonne et adopte ses motifs.

Ad quintum dicendum quod : le désir dominant peut être jugé et réordonné. Il exerce parfois une servitude réelle, surtout lorsqu'il a été renforcé par le vice, mais il ne constitue pas nécessairement une essence immuable. La vérité, la vertu, l'aide d'autrui et la grâce peuvent modifier la hiérarchie des biens. La volonté ne choisit pas toutes ses premières inclinations ; elle participe cependant à leur formation et à leur gouvernement.

Conclusio practica

La liberté dépend de la vérité du bien que l'Homme élève au rang de fin. Cette proposition déplace profondément l'analyse morale. La question n'est pas seulement de savoir si la personne a pu choisir entre plusieurs options ; il faut encore demander ce que ces options signifiaient dans la conception de la vie bonne qui gouvernait son action. Une volonté peut disposer d'une multitude d'options et demeurer servile parce qu'elles sont toutes rapportées à la même fin fausse. L'avare peut choisir entre mille investissements sans pouvoir considérer une relation qui ne rapporte rien. L'ambitieux peut changer de stratégie tout en demeurant incapable de renoncer au regard qui l'asservit. La multiplication des moyens ne corrige donc pas nécessairement la pauvreté de la fin. Une société peut offrir une variété immense de consommations et une conception extrêmement uniforme du bonheur. La liberté authentique demande la possibilité d'interroger la fin elle-même : ce bien mérite-t-il de gouverner ma vie ? Peut-il réellement accomplir ce qu'il promet ? Que sacrifie-t-il ? Que devient autrui dans l'ordre qu'il produit ? Cette interrogation suppose une éducation du désir. L'intelligence ne délibère pas dans un vide affectif. Elle considère plus facilement les biens qu'une culture, une famille et des habitudes lui ont appris à aimer. L'éducation morale ne doit donc pas se réduire à transmettre des interdictions. Elle doit montrer la beauté d'une vie juste, la profondeur de l'amitié, la dignité du service et les limites des biens matériels. Une personne ne résiste durablement à un faux bien que si un bien supérieur lui

apparaît comme véritablement désirable. La seule répression du désir laisse intacte la promesse qui l'attirait. La publicité, la propagande et la manipulation politique connaissent cette structure. Elles ne démontrent pas seulement qu'un produit ou un pouvoir est utile ; elles l'associent au bonheur, à la reconnaissance, à la sécurité ou à l'appartenance. Défendre la liberté demande donc de protéger l'imagination du bien. Une information formellement vraie peut encore manipuler si elle construit constamment une association affective entre l'accomplissement et un objet particulier. La politique de liberté devra permettre un pluralisme des voies légitimes, mais elle ne pourra rester indifférente à toute conception du bien. Elle doit au moins défendre les conditions sans lesquelles aucune recherche humaine de l'accomplissement n'est possible : vérité, justice, relation, protection de la personne et bien commun. La neutralité absolue est impossible. Toute institution récompense certaines conduites, distribue du prestige et façonne une image de la réussite. La question est de savoir si cet ordre permet à la raison de juger les biens ou s'il organise la domination d'un désir collectif. Dans la vie personnelle, la première ascèse consiste à nommer la fin pratique. « Qu'est-ce que je protège lorsque je refuse cet acte ? » « Quel bien me paraît si nécessaire que tout autre devient négociable ? » « Quelle perte me semble équivaloir à la perte de moi-même ? » Ces questions révèlent souvent un absolu caché. La personne professe une fin et en sert une autre. Elle dit aimer la vérité, mais organise ses actes autour de l'approbation ; elle dit aimer Dieu, mais refuse tout ce qui menace sa sécurité. Cette contradiction ne se corrige pas par une déclaration unique. Les choix répétés réordonnent progressivement les fins intermédiaires et rendent crédible la fin professée. La promesse constitue ici un acte majeur. Elle place volontairement un bien durable au-dessus des variations futures du désir. Elle ne supprime pas la liberté ; elle permet à la personne de ne pas être chaque jour recréée par l'impulsion dominante. La fidélité témoigne que le motif affectivement le plus intense n'est pas toujours le motif rationnellement décisif. Une personne peut souffrir du coût de son engagement et

continuer à le vouloir parce qu'elle reconnaît le bien auquel elle s'est liée. L'ascèse possède la même fonction. Elle ne méprise pas le plaisir, la nourriture, le repos ou la possession ; elle empêche ces biens de se présenter comme indispensables à la béatitude. Renoncer volontairement à un bien licite peut révéler qu'il n'est pas le maître de la volonté. La privation choisie restaure une hiérarchie et rend à la personne une capacité de recevoir sans s'asservir. La vertu unifie ainsi la volonté. Elle ne fait pas disparaître les biens particuliers ; elle leur rend leur juste place. Le plaisir demeure bon sans devenir souverain ; la sécurité demeure souhaitable sans autoriser la lâcheté ; l'honneur peut être reçu sans commander la conscience. Cette unité augmente la liberté parce qu'elle diminue la contradiction intérieure. L'Homme n'est plus tiré sans ordre entre des objets qu'il traite successivement comme absolus. Le péché suit le mouvement contraire. Il choisit un bien réel contre l'ordre qui le rendrait bon pour la personne. Ce bien partiel devient progressivement une fin dominante et impose sa logique aux choix suivants. La servitude commence donc souvent dans un acte libre. La volonté choisit un objet ; l'habitude donne ensuite à cet objet un pouvoir qu'il ne possédait pas d'abord. L'acte qui semblait étendre les possibilités peut rétrécir le champ futur. La liberté politique doit reconnaître ce mécanisme dans les addictions industrielles. Une entreprise peut défendre la liberté du consommateur tout en employant ses connaissances afin de rendre le produit progressivement indispensable. Le consentement initial ne justifie pas toute architecture destinée à diminuer le contrôle futur. Une société de personnes libres peut limiter les pratiques qui transforment délibérément les vulnérabilités en servitude. La connaissance de la fin ultime donne également une mesure à la réussite. Un projet peut atteindre tous ses objectifs intermédiaires et manquer la fin humaine. L'entreprise peut être rentable et injuste ; le gouvernement efficace et tyrannique ; l'individu admiré et intérieurement désordonné. Le succès des moyens ne prouve pas la vérité de la fin. La sagesse pratique commence lorsque l'Homme refuse de confondre efficacité et accomplissement.

L'enseignement platonicien sur le tyran demeure ainsi actuel. Celui qui obtient le pouvoir de faire ce qui lui plaît ne fait pas nécessairement ce qu'il veut véritablement, si son action détruit le bien en vue duquel toute puissance est désirée. La vie spirituelle radicalise cette question. Le cœur demeure inquiet parce qu'aucun bien créé ne peut remplir l'amplitude pour laquelle il est fait. Cette inquiétude peut devenir avidité, lorsque l'Homme exige du fini une infinité qu'il ne possède pas ; elle peut devenir chemin, lorsqu'elle conduit à ordonner les biens à Dieu. Reconnaître Dieu comme fin ultime ne signifie pas mépriser la création. Cela permet de l'aimer sans lui demander d'être Dieu. L'amitié, le travail, le corps et la cité reçoivent alors une valeur propre, délivrée de l'obligation impossible d'accomplir seuls la personne. La grâce ne détruit pas la nature du désir ; elle la conduit à sa vérité. Le cœur ne devient pas libre en cessant de vouloir le bonheur, mais en cessant de chercher son bonheur dans ce qui l'asservit. La formule pratique peut donc être fixée : l'Homme ne choisit pas de vouloir son accomplissement ; il choisit en grande partie ce qu'il reconnaîtra, servira et aimera comme accomplissement. La liberté ne naît pas de l'absence de fin, mais de la vérité selon laquelle les biens particuliers sont ordonnés à la fin véritable.

Quaestio XXI : La possibilité de choisir le mal appartient-elle à la perfection de la liberté ?

Utrum possibilitas eligendi malum ad perfectionem libertatis pertineat ?

La question précédente a montré que la volonté tend nécessairement au bien et à la béatitude, tout en demeurant libre à l'égard des biens particuliers. Elle peut cependant se tromper sur le bien, élever un objet partiel au rang de fin et choisir un acte contraire à l'ordre de la raison. Cette possibilité de mal choisir appartient-elle à la perfection même de la liberté ? Une réponse affirmative paraît naturelle. Si le mal n'était pas réellement possible, le bien serait imposé. L'acte juste ne posséderait aucun mérite puisqu'aucune autre voie ne s'offrirait à l'agent. Une volonté impeccable semblerait programmée pour produire automatiquement ce qui est conforme à sa nature. Cette représentation conduit à mesurer la liberté par le nombre et la variété des possibilités. Plus la personne peut faire d'actions opposées, plus elle serait libre. La capacité de mentir augmenterait la liberté de parole ; celle de trahir augmenterait la liberté de l'ami ; celle d'opprimer augmenterait la liberté politique. L'interdiction intérieure du mal constituerait une diminution de puissance. Pourtant, l'expérience montre que la possibilité de mal agir peut être l'effet d'une faiblesse plutôt que d'une maîtrise. L'addict possède encore, en un sens, la possibilité de consommer ; cette

possibilité n'augmente pas nécessairement sa liberté. L'homme incapable de tenir sa parole dispose matériellement de l'option de trahir, mais cette option peut révéler qu'il ne se possède pas assez pour accomplir ce qu'il a voulu. Le mal ne constitue pas un bien positif supplémentaire offert à la volonté. Il est un défaut dans l'usage d'une puissance bonne. Pouvoir manquer la cible n'est pas une perfection de l'archer ; pouvoir raisonner faussement n'est pas une perfection de l'intelligence. De même, pouvoir choisir contre le bien n'est peut-être pas une puissance ajoutée à la volonté, mais la marque de sa faillibilité. La difficulté demeure : dans l'état présent, le mérite paraît lié au consentement donné dans une situation où le refus restait possible. Le courage se manifeste devant la peur, la fidélité devant la tentation de trahir, la justice devant l'avantage injuste. Si toute tentation disparaissait, l'acte conserverait-il une valeur morale ? Il faut distinguer l'état de cheminement et la perfection de la liberté. Dans l'état présent, une volonté créée, finie et encore susceptible d'erreur peut se détourner du bien ; la possibilité du péché accompagne donc réellement plusieurs de ses choix. Mais ce qui accompagne l'exercice d'une puissance imparfaite n'appartient pas nécessairement à son accomplissement. Dieu ne peut vouloir le mal et demeure souverainement libre. Les bienheureux, unis à Dieu, ne pourront pécher sans devenir des mécanismes. Le Christ, selon la doctrine chrétienne, possède une volonté humaine véritable et parfaite sans délibération hésitante entre la fidélité et le péché. Ces exemples obligent à distinguer la liberté et la peccabilité. La liberté parfaite ne sera donc pas une neutralité entre Dieu et le néant, entre la vérité et le mensonge, entre l'amour et la haine. Elle sera l'adhésion sans contrainte au Bien pleinement connu et aimé. La personne ne perdra pas la maîtrise de son acte ; elle sera délivrée des erreurs, divisions et servitudes qui l'empêchent aujourd'hui de vouloir pleinement ce qu'elle reconnaît comme bon. La présente question prépare ainsi la doctrine de la servitude produite par le libre arbitre lui-même. La volonté faillible peut user de sa liberté contre son accomplissement ; cet abus forme des habitudes qui rendent ensuite le bien plus difficile. Le pouvoir de choisir le mal n'est

pas le sommet de la liberté : il est la possibilité tragique par laquelle une liberté imparfaite peut diminuer sa propre puissance.

Obiectiones

Obiectio I — Sans option mauvaise, aucun choix ne serait réel

Il semble que la possibilité de choisir le mal appartienne à la perfection de la liberté. Choisir signifie préférer une possibilité à une autre. Si une seule option est réellement possible, l'acte suit nécessairement et ne peut être imputé à la personne comme un choix. Une volonté incapable de mentir, de trahir ou de désobéir serait donc déterminée à une seule voie. Elle produirait le bien comme le feu produit la chaleur. On pourrait admirer le résultat, mais non louer l'agent. La liberté exige ainsi une bifurcation réelle entre bien et mal. Supprimer la voie mauvaise reviendrait à supprimer l'acte même de choisir.

Obiectio II — Sans tentation, aucun mérite ne serait possible

De plus, le mérite suppose une difficulté vaincue. Le courage mérite la louange parce que le sujet ressent la peur ; la tempérance parce que le plaisir attire ; la fidélité parce que la trahison pourrait procurer un avantage. Si la tentation disparaissait, le bien serait accompli sans coût et sans combat. L'agent n'aurait rien à surmonter ; son acte ne manifesterait aucune préférence effective pour le bien. La possibilité du mal ne serait donc pas seulement une condition accidentelle de la liberté présente, mais la condition permanente de toute valeur morale. Sans elle, le bien serait naturel, non méritoire.

Obiectio III — L'impeccabilité serait une programmation

En outre, une volonté impeccable semble comparable à une machine programmée. Son résultat peut être parfaitement conforme à la règle, mais il était fixé par sa constitution et ne procède d'aucune initiative. Si une personne ne peut trahir, pardonner ou refuser le mensonge, son comportement est

entièrement prévisible. Elle ne possède pas plus de liberté morale qu'un instrument conçu pour exécuter une fonction unique. L'impossibilité de choisir le mal abolirait donc l'autonomie. La perfection de la conduite serait acquise au prix de la disparition de l'auteur.

Obiectio IIII — Dieu et les bienheureux seraient moins libres

Encore, Dieu ne peut pécher et les bienheureux ne pourront se détourner de lui. Si la possibilité du mal appartient à la liberté, Dieu posséderait moins de liberté que l'Homme faillible, et la béatitude diminuerait la puissance de choisir. Il paraît pourtant contradictoire que l'accomplissement final rende la personne moins libre que durant son état d'épreuve. Pour éviter cette conclusion, il faudrait admettre que Dieu peut vouloir le mal ou que les bienheureux conservent toujours une possibilité réelle de chute. Autrement, la liberté céleste ne serait qu'un autre nom de la nécessité.

Obiectio V — La vertu diminuerait le nombre des possibles

Enfin, la vertu rend certains actes presque impossibles à l'homme bon. Le juste ne peut envisager aisément la corruption, l'ami fidèle la trahison, le courageux la fuite honteuse. Plus le caractère est stable, moins les conduites possibles semblent nombreuses. Le vice conserve au contraire une pluralité : le menteur peut dire le vrai ou le faux selon son avantage ; l'opportuniste peut prendre plusieurs partis ; l'homme sans engagement peut changer constamment de voie. Si la liberté se mesure à l'ouverture des options, la vertu la réduit. La perfection morale conduirait alors à une diminution progressive du libre arbitre.

Sed contra est quod dicitur

Le Christ enseigne : « Qui commet le péché est esclave du péché » et promet que celui que le Fils libère sera réellement libre. Le péché n'est donc pas présenté comme l'exercice supérieur de la liberté, mais comme une puissance qui réduit

l'agent en servitude343. Saint Paul oppose pareillement l'esclavage du péché et la libération qui conduit à la justice et à la sainteté. Le fait d'être « libre par rapport aux exigences de la justice » lorsqu'on sert le péché ne constitue qu'une fausse liberté dont le terme est la mort344. Saint Augustin affirme qu'au commencement l'Homme pouvait vouloir le bien ou le mal, mais que dans la vie future il ne pourra plus vouloir le mal sans que son libre arbitre soit diminué. Sa volonté sera au contraire plus libre parce qu'elle ne pourra plus être asservie au péché345. Dans sa doctrine mûre de la volonté, saint Maxime le Confesseur distingue le vouloir naturel, par lequel une nature rationnelle tend vers son bien, et le mode gnomique de délibération, lié à l'incertitude et à la manière particulière dont le sujet se détermine. Il refuse d'attribuer au Christ une volonté gnomique hésitant entre le bien et le mal : l'absence d'une telle hésitation ne retire pas au Christ sa volonté humaine, mais en manifeste l'intégrité. Le vocabulaire maximien a connu une évolution et demande une utilisation prudente ; il n'en demeure pas moins que, dans les textes de la controverse christologique, la délibération faillible n'est pas traitée comme la perfection nécessaire de toute liberté. Saint Thomas enseigne que la volonté n'est nécessitée par aucun bien particulier comportant un défaut, mais qu'elle est nécessairement attirée par le bien parfait connu comme tel. Cette nécessité n'est pas contraire à la volonté : elle correspond à son objet adéquat. Le Catéchisme de l'Église catholique affirme que plus l'Homme accomplit le bien, plus il devient libre ; le choix du mal est un abus de la liberté qui conduit à l'esclavage du péché. La libération opérée par le Christ ne rend donc pas seulement possible un plus grand nombre d'options : elle délivre la volonté de ce qui l'empêchait de s'accomplir dans la vérité et le bien346.

Respondeo dicendum quod

343 Jn 8, 34–36, traduction liturgique AELF.
344 Rm 6, traduction liturgique AELF.
345 Saint Augustin, *Enchiridion ad Laurentium de fide, spe et caritate*, 105.
346 *Catéchisme de l'Église catholique*, §§ 1733 et 1741.

Je réponds que la possibilité de choisir le mal n'appartient pas à la perfection de la liberté. Elle appartient à la condition d'une liberté créée, finie et faillible dans son état de cheminement. Le mal n'est pas un objet positif qui enrichirait la puissance de choisir ; il est un défaut dans l'usage de cette puissance. La liberté devient plus parfaite à mesure que la personne connaît mieux le bien, possède davantage ses actes et se trouve moins asservie par l'erreur, la passion désordonnée et le vice. Sa perfection ultime consistera dans une adhésion volontaire et sans servitude au Bien pleinement connu. Il faut premièrement distinguer la liberté et la faillibilité. Une puissance est faillible lorsqu'elle peut manquer l'acte auquel elle est ordonnée. L'intelligence peut se tromper, la mémoire oublier, le corps perdre son équilibre et la volonté choisir un bien apparent contre le bien réel. Cette possibilité ne constitue pas la perfection de la puissance. L'intelligence n'est pas plus parfaite parce qu'elle peut conclure faussement ; l'œil ne voit pas mieux parce qu'il peut être trompé ; l'archer n'est pas plus habile parce qu'il peut manquer la cible. De même, la volonté ne reçoit pas une puissance supplémentaire lorsqu'elle peut pécher. Elle possède la puissance positive de vouloir, de choisir et d'agir ; le péché apparaît lorsque cet acte manque à son ordre. La peccabilité qualifie donc une limitation de l'exercice. Elle accompagne la liberté humaine présente, mais elle ne définit pas la liberté sous sa raison la plus haute. Il faut deuxièmement rappeler que le mal n'est pas une substance ni un bien concurrent. Choisir le mal signifie choisir un bien particulier sous une forme désordonnée : plaisir contre justice, intérêt contre fidélité, puissance contre dignité d'autrui. La possibilité du mal ne donne donc pas à la volonté un nouvel objet positif. Elle désigne la possibilité d'isoler un bien, de le préférer hors mesure et de manquer le bien plus complet. Une personne qui ne peut plus être séduite par une apparence trompeuse ne perd pas une richesse de l'action. Elle cesse d'être exposée à une privation. Il faut troisièmement distinguer le pouvoir physique et la puissance morale. Un homme peut posséder physiquement les moyens de mentir tout en étant moralement incapable de trahir la vérité à laquelle il est

profondément uni. Cette impossibilité morale ne signifie pas qu'une force extérieure retient ses organes. Elle signifie que sa volonté est assez déterminée par la vérité pour que le mensonge n'apparaisse plus comme une possibilité praticable. On dit ainsi d'un ami fidèle : « Il ne peut pas me trahir. » Cette proposition ne décrit pas une impossibilité musculaire ou logique. Elle exprime la stabilité d'une volonté dont l'identité et l'amour excluent l'acte. Une telle impossibilité peut constituer une perfection. L'ami qui demeure fidèle parce qu'il aime n'est pas moins auteur que celui dont chaque avantage remettrait toute promesse en question. Il faut quatrièmement distinguer détermination et contrainte. Une volonté unifiée par le bien est déterminée, mais elle n'est pas contrainte. Elle agit conformément à son inclination la plus profonde et à son jugement. La contrainte substitue un principe étranger au consentement ; la vertu rend au contraire le consentement plus intérieur. Le juste ne subit pas la justice comme un poids extérieur. Il veut spontanément ce que la raison reconnaît comme bon. Plus la personne doit être empêchée du mal par une force étrangère, moins sa liberté est parfaite. Plus elle refuse le mal depuis une disposition intérieure, plus elle se gouverne elle-même. L'impeccabilité peut donc être conçue de deux manières. Si elle résultait d'une programmation extérieure dans un sujet incapable de comprendre le bien, elle ne serait pas une liberté. Si elle procède d'une connaissance et d'un amour parfaits du bien, elle constitue l'accomplissement de la liberté. Il faut cinquièmement examiner l'idée selon laquelle un choix demande toujours deux options moralement opposées. L'élection porte sur plusieurs actes ou moyens possibles ; il ne s'ensuit pas que l'un d'eux doive être mauvais. Dieu peut librement créer ce monde ou ne pas le créer, produire telles créatures ou d'autres, manifester sa bonté selon plusieurs voies, sans avoir besoin d'une option mauvaise. La pluralité des biens suffit à l'exercice d'une volonté. Une personne vertueuse peut également choisir entre plusieurs œuvres bonnes : prier, servir, enseigner, soigner, demeurer ou partir. La disparition de la possibilité du péché ne supprime donc pas toute diversité d'actes. Même lorsque la fin est

nécessairement aimée, la fécondité du bien peut donner lieu à de multiples expressions libres. La liberté ne se réduit pas à l'alternative entre obéissance et faute. Il faut sixièmement considérer Dieu. Dieu ne peut vouloir le mal parce que sa volonté est identique à sa bonté parfaite. Cette impossibilité ne procède d'aucune limite extérieure ni d'une incapacité à agir ; elle procède de la plénitude de son être. Pouvoir pécher supposerait en Dieu une puissance de manquer à lui-même, de préférer un bien inférieur ou de vouloir une privation de l'ordre. Une telle puissance serait une contradiction, non une perfection. Dieu est souverainement libre parce qu'il agit depuis lui-même, selon sa sagesse et sans contrainte. Il n'est pas libre malgré son impeccabilité, mais impeccablement libre parce que sa volonté est parfaitement bonne. La liberté divine fournit ainsi la preuve ultime que la possibilité du mal n'appartient pas à l'essence de la liberté. Il faut septièmement considérer les bienheureux. Dans la vision de Dieu, la volonté connaîtra le Bien parfait sans que puisse apparaître en lui une raison de défaut. Elle adhérera nécessairement à Dieu, mais cette nécessité sera intérieure à son accomplissement. La personne ne sera pas traînée vers un objet qu'elle refuserait. Elle possédera pleinement ce qu'elle a toujours cherché sous la raison de la béatitude. Son désir ne sera plus dispersé entre des biens partiels traités comme absolus. Saint Augustin affirme ainsi que l'impossibilité future de vouloir le mal ne diminuera pas le libre arbitre ; elle rendra la volonté plus libre parce qu'elle ne pourra plus servir le péché. La béatitude ne remplace donc pas la personne par une nécessité impersonnelle. Elle délivre sa puissance de ce qui la divisait et l'empêchait d'aimer selon toute son amplitude. Il faut huitièmement considérer le Christ et la doctrine de Maxime le Confesseur. Maxime affirme la réalité entière de la volonté humaine du Christ contre ceux qui l'absorbaient dans la volonté divine. Mais il refuse de lui attribuer une volonté gnomique entendue, dans le contexte de la controverse, comme mode hésitant et délibératif impliquant ignorance, recherche et possibilité de discordance. Le Christ ne manque pas de volonté humaine parce qu'il ne délibère pas entre

l'obéissance et le péché. Sa volonté naturelle est pleinement active, conforme à son bien et librement accordée à la volonté divine. Cette doctrine doit être maniée avec prudence. Le terme gnômê ne possède pas exactement le même sens dans tous les écrits de Maxime, et sa pensée s'est précisée au cours des controverses. Il serait donc abusif d'identifier simplement toute individualité ou toute délibération humaine au péché. Mais le point pertinent demeure : l'hésitation faillible entre le bien et le mal n'est pas requise pour qu'une volonté humaine soit réelle et libre. Il faut neuvièmement considérer le mérite. Le mérite ne réside pas dans l'existence du mal comme option positive ; il réside dans l'acte bon consenti par la personne sous l'action de la grâce et selon la liberté dont elle dispose. Dans l'état présent, la possibilité contraire rend souvent manifeste la qualité du consentement. Celui qui demeure fidèle alors qu'un avantage l'attire montre que le bien est effectivement préféré. Mais la tentation est une circonstance de l'acte méritoire, non son essence. Un acte de charité n'est pas meilleur parce que la haine existe. Il est bon parce que la volonté adhère librement au bien d'autrui. Une résistance difficile peut manifester une vertu en formation ou une victoire de la grâce ; une charité parfaite pourrait agir avec plus de facilité et posséder une perfection supérieure. Il ne faut donc pas identifier mérite et difficulté. Certaines difficultés viennent d'un vice antérieur, d'une ignorance ou d'un désordre. Leur disparition ne retirerait pas la valeur de l'acte ; elle permettrait parfois de l'accomplir plus intégralement. Il faut dixièmement distinguer la valeur morale de l'effort psychologique. Un homme peut éprouver une lutte violente pour accomplir un devoir élémentaire parce qu'il a longtemps cultivé le vice ; un autre l'accomplit avec joie parce qu'il est juste. Le premier peut poser un acte courageux dans sa situation et mériter une véritable louange pour sa résistance. Mais on ne dira pas pour autant que son désordre intérieur est une perfection supérieure à l'harmonie du second. La facilité vertueuse ne rend pas l'acte mécanique. Elle signifie que le désir et le jugement ne se combattent plus autant. La personne tout entière peut agir dans la même direction. La perfection morale réduit ainsi

certains conflits sans supprimer l'initiative. Elle rend l'acte plus pleinement personnel parce qu'il exprime une volonté unifiée. Il faut onzièmement considérer la tentation. Elle révèle un bien apparent et sollicite une puissance qui peut consentir ou résister. Elle peut devenir l'occasion d'un acte de fidélité ; elle n'est pas nécessairement produite afin que cet acte soit possible. Une volonté peut aimer le bien sans avoir besoin qu'une possibilité mauvaise lui soit présentée à chaque instant. L'amitié n'exige pas que le traître offre constamment un prix afin que la fidélité reste libre. Dans l'état présent, les tentations existent et doivent être affrontées. Leur présence appartient à l'histoire concrète de la vertu. Mais la liberté n'a pas pour fin de conserver éternellement l'adversaire dont elle doit se délivrer. Il faut douzièmement considérer la vertu comme perfection de puissance. Une vertu est une disposition stable qui permet à la faculté d'accomplir aisément et justement son acte. Elle ne retire pas à la personne une puissance d'agir ; elle retire les obstacles qui empêchaient cette puissance d'atteindre sa fin. Le musicien exercé possède moins de possibilités d'erreur involontaire que le débutant, mais davantage de liberté artistique. Le locuteur qui maîtrise une langue commet moins de fautes et peut exprimer plus de pensées. La discipline réduit certains écarts tout en agrandissant l'action significative. De même, le juste n'est pas appauvri parce que la corruption lui est devenue étrangère. Il dispose mieux de sa puissance pour construire, promettre, juger et servir. La quantité brute des options ne mesure donc pas la liberté. Une option qui détruit la puissance d'agir n'enrichit pas nécessairement l'agent. Il faut treizièmement distinguer possibilité logique, possibilité physique et possibilité personnelle. Il demeure logiquement possible qu'un homme vertueux mente ; il possède physiquement les organes nécessaires ; mais l'acte peut être personnellement incompatible avec son identité morale stabilisée. Cette incompatibilité n'est pas toujours absolue dans l'état présent. La vertu acquise peut être perdue, et le sujet demeure faillible. Mais l'approche progressive d'une impossibilité morale du mal constitue un progrès, non une diminution. Lorsque l'Homme dit : « Je ne suis plus capable de

faire cela à cette personne », il peut exprimer la guérison d'une relation ou d'une conscience. Il ne regrette pas une option perdue ; il reconnaît une servitude dépassée. Il faut quatorzièmement considérer le vice. Le choix mauvais est un abus réel du libre arbitre. Il produit un acte dont la personne est responsable, mais cet acte retourne sur la volonté et modifie ses dispositions. Le mensonge rend le mensonge futur plus facile ; la lâcheté augmente le pouvoir de la peur ; la consommation addictive altère la maîtrise ; l'exercice injuste du pouvoir transforme la domination en besoin. Le libre arbitre peut ainsi produire sa propre servitude. La personne utilise sa puissance pour créer une habitude qui réduira sa puissance future. C'est en ce sens que le péché est à la fois acte libre et commencement d'esclavage. Le Christ et saint Paul décrivent précisément cette dynamique : celui qui commet le péché devient son esclave ; celui qui se présente au péché pour lui obéir entre sous sa domination. Il faut quinzièmement distinguer autonomie et maîtrise de soi. Une conception faible de l'autonomie demande seulement que l'acte corresponde au désir présent du sujet. Mais un désir peut être tyrannique, produit par une dépendance ou contraire aux engagements les plus profonds de la personne. La liberté exige donc davantage que l'absence d'obstacle extérieur. Elle comporte un ordre intérieur dans lequel les désirs peuvent être jugés et subordonnés au bien. L'homme tyrannique de Platon fait tout ce que réclame son désir dominant et demeure pourtant le plus esclave. Il ne possède pas la maîtrise de lui-même nécessaire pour vivre selon un jugement vrai. La vertu augmente cette maîtrise. Elle permet au sujet de ne pas être successivement possédé par chaque impulsion. Il faut seizièmement considérer la grâce comme libération. Le péché ne crée pas une nouvelle nature ; il blesse la liberté en l'attachant à des biens partiels. La grâce ne supprime pas la volonté ; elle la délivre de cette servitude. Le Catéchisme affirme que la liberté atteint sa perfection dans le bien et que le choix du mal conduit à l'esclavage. Il décrit la Croix du Christ comme une libération du péché et la communion à la vérité comme source de liberté. La grâce agit ainsi comme cause de liberté, non comme

concurrente. Elle éclaire le bien, guérit les dispositions et donne à la personne de consentir plus pleinement. Une volonté libérée par Dieu n'est pas moins personnelle. Elle devient davantage capable de vouloir ce qu'elle reconnaît comme son bien. Il faut dix-septièmement considérer les commandements. L'interdit moral ne retire pas une puissance humaine véritable ; il nomme les actes par lesquels la puissance se détruirait ou blesserait le bien d'autrui. L'interdit de mentir ne diminue pas la parole ; il la protège comme puissance de vérité et de communion. L'interdit de tuer ne diminue pas l'action ; il protège la personne sans laquelle la communauté humaine perdrait son sens. Une loi juste limite certaines options afin de préserver le champ même de la liberté. Une cité dans laquelle chacun posséderait le droit effectif de détruire les autres ne serait pas une cité plus libre. La prohibition extérieure prépare une maîtrise intérieure. Le but n'est pas que l'Homme demeure éternellement retenu par la peur de la peine, mais qu'il reconnaisse le bien et ne désire plus l'injustice. Il faut dix-huitièmement considérer la créativité du bien. On pourrait croire qu'une volonté incapable de pécher serait monotone. Mais le bien n'est pas une action unique mécaniquement répétée. La vérité, l'amour, l'art, le service et la contemplation possèdent une fécondité indéfinie. Plusieurs réponses justes peuvent être données à une situation ; plusieurs œuvres peuvent exprimer un même amour ; plusieurs vocations peuvent conduire à Dieu. La suppression du mal ne supprime donc pas la nouveauté. Elle retire seulement les actes dont la nouveauté dépend d'une privation ou d'une destruction. La liberté parfaite ne sera pas immobilité. Elle sera une activité sans contradiction, capable de recevoir et de communiquer le bien selon la singularité de chaque personne. Il faut dix-neuvièmement considérer le rapport entre identité et promesse. Lorsque la personne s'engage, elle cherche précisément à rendre certaines conduites futures moralement impossibles. L'époux promet la fidélité, le juge l'impartialité, le médecin le service du malade. Si la liberté exigeait de tenir toujours la trahison comme une possibilité équivalente, toute promesse diminuerait la liberté. Mais la promesse permet au

sujet de donner à son avenir la forme d'un bien choisi. La fidélité accomplie n'est pas un retour à la neutralité ; elle est la réalisation d'une détermination personnelle. Plus l'engagement devient partie de l'identité, moins la trahison est concevable et plus la personne peut agir avec cohérence. L'impossibilité morale peut donc être le fruit du libre arbitre lui-même. La volonté choisit le bien, puis devient par ce choix plus capable de le vouloir. Il faut vingtièmement considérer les institutions. Une société peut multiplier les options tout en diminuant la liberté si elle détruit les habitudes, les vérités et les relations qui rendent possible la maîtrise de soi. Elle peut aussi limiter certaines actions afin de protéger les conditions de l'action personnelle : empêcher la coercition, la fraude, l'exploitation addictive et la violence. Le critère politique n'est pas le nombre maximal d'options, mais la puissance réelle des personnes et des communautés d'agir selon le bien sans domination injuste. Cette distinction évite à la fois le moralisme autoritaire et le libéralisme de l'indifférence. L'autorité ne peut imposer toute vertu par la force ; mais elle ne doit pas traiter comme liberté les pratiques organisées pour produire la dépendance. Il faut enfin formuler la réponse totale. La possibilité du mal accompagne une volonté créée qui ne connaît pas encore parfaitement son Bien, qui délibère parmi des biens partiels et qui peut se laisser tromper par l'apparence. Cette possibilité rend réels le risque moral, la conversion et la responsabilité dans l'état présent. Mais elle ne constitue pas la perfection de la volonté. La liberté est perfectionnée par la vérité, la vertu, la maîtrise de soi et la grâce. Elle atteint son sommet lorsque le sujet adhère au Bien sans ignorance, division ni contrainte. La peccabilité appartient donc à la liberté faillible ; l'impeccabilité appartient à la liberté accomplie. La première peut choisir contre sa fin et diminuer sa propre puissance ; la seconde possède assez pleinement son acte pour ne plus être séduite par ce qui la détruirait.

Ad obiectiones

Ad primum dicendum quod : la quantité d'options ne mesure pas la puissance personnelle. Plusieurs actions bonnes

peuvent demeurer possibles sans qu'une option mauvaise soit requise. Surtout, l'impossibilité morale d'un acte destructeur peut manifester la stabilité de l'auteur plutôt que son absence. Une personne n'est pas moins libre parce que la trahison est devenue incompatible avec sa fidélité.

Ad secundum dicendum quod : le mérite réside dans l'acte bon consenti, non dans l'existence du mal comme bien concurrent. La tentation peut rendre visible et difficile le consentement dans l'état présent, mais elle n'en constitue pas l'essence. Un acte accompli avec la facilité de la vertu peut être plus parfait qu'un acte arraché à une volonté profondément désordonnée.

Ad tertium dicendum quod : l'impossibilité morale de trahir peut procéder d'une volonté unifiée et non d'une programmation extérieure. Une machine n'agit pas librement parce qu'elle ne comprend ni la fin ni la règle ; le juste agit librement parce qu'il connaît et aime le bien auquel son caractère s'est conformé. La prévisibilité de la fidélité ne prouve pas l'absence d'auteur.

Ad quartum dicendum quod : Dieu est libre parce qu'il est parfaitement bon, non malgré cette bonté. Pouvoir pécher serait en lui une possibilité de défaut, non une puissance. Les bienheureux adhéreront nécessairement au Bien pleinement connu, mais cette nécessité accomplira leur inclination la plus intérieure. Ils ne subiront pas Dieu comme une contrainte ; ils posséderont en lui la béatitude qu'ils veulent.

Ad quintum dicendum quod : la vertu retire des esclavages, non une puissance d'agir. Elle diminue les options contraires à la raison en tant qu'options pratiquement attirantes, mais elle augmente la capacité de connaître, d'aimer, de persévérer et de créer. Le vice peut multiplier les conduites possibles tout en réduisant le sujet à l'impulsion et à l'inconstance.

Conclusio practica

La possibilité de choisir le mal ne doit pas être célébrée comme le sommet de la liberté. Elle doit être reconnue comme le risque propre d'une volonté encore faillible. L'Homme possède assez de causalité pour pouvoir désordonner l'usage de ses biens, mais cette possibilité ne définit pas l'accomplissement auquel sa puissance est ordonnée. Cette distinction change d'abord la manière de concevoir l'éducation. Former une personne libre ne consiste pas à maintenir indéfiniment toutes les options ouvertes, y compris celles qui détruiraient sa capacité future de choisir. L'enfant doit apprendre que certains actes ne constituent pas des expériences neutres. Le mensonge, la violence et l'addiction forment des habitudes ; ils modifient la manière dont les biens seront ensuite perçus. La limite éducative n'a pas seulement pour but d'empêcher un dommage immédiat. Elle protège une liberté encore incapable de mesurer toutes les conséquences de ses actes. Mais l'éducation ne peut s'arrêter à l'interdit. Elle doit conduire à l'appropriation du bien. Une personne demeure extérieurement retenue tant qu'elle ne comprend pas pourquoi l'acte est mauvais et quel bien l'interdit protège. Le but est que la loi devienne progressivement principe intérieur, non que l'adulte reste dépendant de la surveillance qui entourait l'enfant. La distinction éclaire également la notion de maîtrise. Une culture peut appeler « libération » la levée de toute inhibition. Or certaines inhibitions procèdent de la peur servile, tandis que d'autres expriment la conscience, la fidélité ou le respect. Se libérer ne signifie pas rendre toute impulsion exécutable. Cela signifie pouvoir distinguer l'impulsion qui sert la vie de celle qui prend le pouvoir sur elle. L'addiction manifeste de manière extrême la servitude produite par un acte initialement voulu. La personne exerce une liberté, puis le comportement modifie sa puissance de résister. Le choix devient habitude ; l'habitude devient besoin ; le besoin rétrécit le monde. La responsabilité doit être graduée à mesure que la maîtrise diminue, mais la société ne peut présenter comme simple préférence un mécanisme conçu pour capturer la volonté. Une politique de liberté doit donc agir en amont. Elle doit réguler les pratiques industrielles qui recherchent

délibérément la dépendance, surtout lorsqu'elles visent les enfants, les personnes fragiles ou les moments de vulnérabilité. Limiter la manipulation ne diminue pas la liberté du public ; cela empêche une puissance économique de convertir sa connaissance des désirs en domination. Le même principe vaut pour le pouvoir politique. Un peuple libre ne se définit pas par le droit permanent de détruire les institutions qui protègent chaque personne. La liberté constitutionnelle contient des limites destinées à empêcher qu'une majorité ou un chef abolissent la liberté elle-même. L'option tyrannique n'enrichit pas la démocratie. Elle utilise les procédures de choix afin de supprimer les conditions des choix futurs. La possibilité de choisir contre la liberté ne doit donc pas être traitée comme une valeur politique égale à la liberté. Une cité peut légitimement protéger son ordre juste contre ceux qui cherchent à transformer la participation en servitude, à condition que cette défense respecte la vérité, le droit et la dignité des personnes. Dans la vie morale, la vertu doit être comprise comme augmentation de puissance. Le tempérant n'est pas celui à qui le plaisir est devenu impossible, mais celui qui peut en jouir sans lui abandonner son jugement. Le courageux n'est pas insensible à la peur ; il peut agir selon le bien malgré elle. Le juste n'ignore pas l'avantage injuste ; il ne le traite plus comme une option compatible avec sa dignité. Chaque vertu retire ainsi un pouvoir au désordre et rend une puissance à la personne. Elle diminue l'influence des biens partiels lorsqu'ils prétendent devenir absolus. Cette croissance peut produire une apparente diminution des possibles. L'homme fidèle cesse d'envisager certaines trahisons ; le médecin refuse certains profits ; le juge ne considère plus certaines pressions comme des raisons. Mais le champ des actions humaines significatives s'élargit. Parce qu'il n'est plus occupé à négocier chaque principe, le sujet peut créer, servir et persévérer. La promesse est une école de cette liberté. Elle ne consiste pas à conserver jusqu'au dernier moment la possibilité de se retirer. Elle consiste à faire de la fidélité une raison stable qui donnera une forme aux actes futurs. Celui qui refuse tout engagement afin de préserver toutes ses options

perd la possibilité des biens qui n'existent que dans la durée : confiance, famille, œuvre commune, vocation et communauté. La liberté purement négative se détruit ainsi par sa propre conservation. À force de ne vouloir fermer aucune porte, elle ne peut habiter aucune demeure. La personne devient libre en donnant sa puissance à des biens qui méritent sa fidélité. Le risque est réel : elle peut s'attacher à un faux bien ou servir une institution injuste. C'est pourquoi la promesse doit être mesurée par la vérité et la justice. Aucune fidélité n'oblige à commettre le mal. Une promesse injuste ne devient pas bonne par la constance ; une autorité illégitime ne sanctifie pas l'obéissance. La vertu unifie la volonté autour du bien réel, non autour de n'importe quelle détermination. La doctrine de l'impeccabilité empêche ainsi de confondre stabilité et rigidité. La rigidité refuse l'examen par peur de perdre son identité ; la vertu demeure stable parce qu'elle connaît le bien, mais elle reste capable d'écouter, d'apprendre et d'adapter les moyens. Dieu ne change pas quant à sa bonté ; cela ne signifie pas une pauvreté d'action. La bonté divine est infiniment féconde. Analogiquement, la personne unifiée dans le bien ne devient pas monotone ; elle peut répondre avec une créativité plus grande parce qu'elle n'est plus divisée contre elle-même. La vie spirituelle doit donc cesser de mesurer la liberté à l'intensité de la tentation. Une personne peut croire que sa foi a moins de valeur lorsque certaines fautes l'attirent moins qu'autrefois. Elle devrait parfois y reconnaître le fruit d'une guérison. La lutte possède sa dignité, mais elle n'est pas le but. Le but n'est pas de demeurer éternellement au bord de la chute afin de prouver son mérite ; il est d'aimer le bien avec une volonté de plus en plus entière. La grâce ne rend pas le mal également attirant et le bien miraculeusement choisi contre elle. Elle transforme le regard, le désir et la puissance d'agir. La diminution de certaines tentations peut être une forme de libération. D'autres combats demeureront, et nul ne doit présumer de son impeccabilité dans l'état présent. La prudence connaît la fragilité, évite les occasions de chute et demande le secours. Mais l'humilité ne consiste pas à préserver une fascination pour le mal afin de rester libre. Elle consiste à

reconnaître que toute fidélité est reçue et doit être gardée. La doctrine de la servitude du péché permet enfin de juger les actes dans leur temporalité. Une décision ne s'achève pas dans son résultat immédiat ; elle transforme l'agent. La liberté possède une histoire. Le sujet peut employer aujourd'hui sa puissance de manière à être demain plus libre ou moins libre. Le choix du bien forme une capacité ; le choix du mal forme parfois une chaîne. La responsabilité ne porte donc pas seulement sur l'objet extérieur, mais sur le genre de personne que l'acte contribue à produire. « Que vais-je faire ? » devient inséparable de « À quoi vais-je donner pouvoir en moi ? » Cette question ne doit pas conduire à une obsession narcissique de la perfection personnelle. Le caractère se forme dans des relations et pour des relations. Le vice blesse autrui ; la vertu rend possible un bien commun. L'homme juste devient plus libre afin que les autres puissent vivre avec lui sans peur. L'homme fidèle devient plus stable afin que la confiance d'autrui possède un fondement. La maîtrise de soi n'est pas fermeture, mais capacité de donner. La liberté parfaite sera ainsi communion, non isolement. La volonté ne sera pas délivrée d'autrui, mais de ce qui l'empêchait d'aimer autrui selon la vérité. La formule pratique peut être fixée : pouvoir choisir le mal manifeste la faillibilité de la liberté ; choisir le mal exerce la liberté en la blessant ; acquérir la vertu rend le bien plus aisé et la personne plus maîtresse d'elle-même ; adhérer sans servitude au Bien pleinement connu sera non la disparition, mais la perfection du libre arbitre. Cette doctrine prépare la question de la servitude produite par le libre arbitre lui-même. La liberté n'est pas seulement une puissance présente qu'il faudrait mesurer à un instant. Elle est une puissance historique capable, par ses propres actes, de croître dans la vérité ou de se remettre entre les mains de ce qui l'asservira.

Quaestio XXII : L'habitude peut-elle accroître ou détruire la liberté ?

Utrum habitus libertatem augere vel destruere possit ?

Les questions précédentes ont établi que la liberté humaine est une causalité personnelle, corporelle, située et progressive. L'Homme ne choisit pas à partir d'une neutralité absolue : il agit avec des facultés, des dispositions, des passions et une histoire. Mais ces conditions ne sont pas toutes seulement reçues. Ses actes reviennent sur lui, laissent en lui une certaine manière de voir, de désirer et d'agir, et rendent certains choix futurs plus faciles ou plus difficiles. La liberté ne produit donc pas seulement des effets extérieurs ; elle participe à la formation de l'agent qui choisira demain. Cette structure apparaît dans l'expérience la plus ordinaire. Une parole vraie rend parfois la suivante plus aisée ; un mensonge oblige à construire d'autres mensonges et diminue la disponibilité à la franchise. Le travail répété forme une compétence ; l'omission répétée rend l'effort plus pénible. La fidélité stabilise une relation et fait de la promesse un principe intérieur ; la trahison apprend à la volonté qu'aucun engagement n'est absolument contraignant. L'acte passe, mais quelque chose de lui demeure dans le sujet. On nomme habitude, au sens large, cette disposition relativement stable acquise par laquelle une puissance se trouve préparée à agir d'une certaine manière. Il

ne s'agit pas seulement d'un automatisme extérieur ou d'une répétition matérielle. L'habitude peut concerner l'intelligence, la volonté, les passions et même le corps en tant qu'il sert les opérations de la personne. Elle ne remplace pas la faculté ; elle lui donne une facilité, une promptitude et une orientation. La difficulté est alors double. Si l'habitude augmente l'aisance et la spontanéité, elle paraît diminuer la délibération. L'homme habitué agit parfois sans reconstruire explicitement toutes ses raisons ; son geste ressemble à un réflexe. La vertu elle-même pourrait sembler mécaniser l'action bonne. Inversement, si le vice ou l'addiction rendent le mal presque irrésistible, l'agent demeure-t-il responsable de ce qu'il fait sous leur empire ? Une liberté détruite par l'habitude peut-elle être coupable de ses propres actes ? Il faut éviter deux simplifications. La première imagine une faculté libre toujours identique dans son exercice concret. Selon cette conception, l'Homme disposerait à chaque instant de la même capacité effective de mentir ou de dire vrai, de boire ou de s'abstenir, de résister ou de céder ; seule la décision actuelle varierait. L'histoire morale n'aurait aucune profondeur réelle. La seconde identifie toute habitude à une contrainte. Dès que l'acte devient facile, il ne serait plus volontaire ; dès qu'un vice devient puissant, toute imputabilité disparaîtrait. La vérité est plus complexe. La faculté radicale peut demeurer tandis que sa disponibilité concrète se modifie. Un homme peut conserver la raison et la volonté, mais avoir rendu certaines actions extrêmement difficiles par des actes répétés. Il peut aussi avoir acquis une maîtrise qui lui permet d'accomplir sans hésitation ce qui lui coûtait autrefois. La liberté n'est donc pas seulement une propriété immobile ; elle possède une histoire et peut participer aussi bien à sa propre croissance qu'à son propre asservissement. Cette histoire ne doit pourtant pas être comprise comme un mécanisme fatal. Une habitude est stable, non absolument nécessaire. Elle incline sans toujours contraindre ; elle peut être renforcée, affaiblie, combattue ou remplacée. La connaissance, l'éducation, l'aide d'autrui, la modification des circonstances et la grâce peuvent introduire des causes nouvelles. Mais plus une disposition est ancienne, profonde et incorporée, plus la

transformation demande de temps, de vérité et de soutien. Il faudra ainsi distinguer la faculté et son exercice, l'habitude et la contrainte, la vertu et le réflexe, le vice et l'absence totale de responsabilité. L'imputabilité ne pourra être jugée seulement au moment terminal de l'acte : elle devra considérer l'histoire par laquelle la personne a formé, subi, entretenu ou cherché à transformer la disposition qui l'incline.

Obiectiones

Obiectio I — Une faculté libre demeurerait toujours identique

Il semble que l'habitude ne puisse ni accroître ni détruire la liberté. Une faculté appartient à la nature du sujet. Tant que l'Homme conserve son intelligence et sa volonté, il possède le même libre arbitre ; s'il les perd, il cesse simplement d'exercer une action humaine. Il n'existerait pas de degrés intermédiaires dans la liberté elle-même. L'habitude ne modifierait que la fréquence extérieure des comportements. Celui qui dit souvent la vérité demeure métaphysiquement aussi capable de mentir que celui qui ment constamment. Celui qui s'est habitué au vice pourrait toujours décider immédiatement du contraire, puisque la puissance de vouloir reste intacte. Parler d'une liberté accrue ou diminuée confondrait ainsi la faculté et son usage. La vertu ne donnerait aucune liberté nouvelle ; le vice n'en retirerait aucune. Seuls les actes particuliers seraient bons ou mauvais, sans transformer la puissance dont ils procèdent.

Obiectio II — L'habitude rendrait l'acte involontaire

De plus, l'acte volontaire suppose connaissance et délibération. Or l'habitude rend l'action spontanée et presque irréfléchie. L'homme habitué ne se demande plus à chaque occasion ce qu'il doit faire ; il agit avant que la conscience ne reconstruise le motif. L'habitude ressemble donc à un automatisme. Le conducteur expérimenté exécute plusieurs gestes sans y penser ; le menteur invente immédiatement une réponse ; l'homme poli observe certaines règles sans décision nouvelle. Plus l'habitude est parfaite, moins le choix semble présent. La vertu, si elle est une habitude, supprimerait donc

le caractère volontaire de l'acte. Le juste agirait bien comme un mécanisme correctement réglé. L'action difficile et hésitante serait paradoxalement plus libre que l'action aisée.

Obiectio III — L'addiction supprimerait toute responsabilité antérieure

En outre, l'addiction manifeste que la personne peut perdre sa maîtrise. Une substance ou une conduite modifie le désir, l'attention, les récompenses attendues et la capacité d'inhibition. Lorsque la dépendance est installée, le sujet n'agit plus dans les conditions d'une volonté intacte. Mais si l'état actuel supprime ou diminue gravement la liberté, il paraît injuste de reporter la responsabilité sur des actes antérieurs. Ceux-ci étaient eux-mêmes produits par une histoire, une vulnérabilité, une ignorance ou une souffrance que le sujet n'avait pas choisies. Il est impossible de déterminer un moment où il aurait librement choisi l'ensemble de la dépendance future. L'addiction devrait donc abolir toute imputation, actuelle et rétrospective. La personne serait la victime d'un processus dont aucun instant isolé ne peut être désigné comme origine pleinement libre.

Obiectio IIII — Un acte isolé ne transformerait pas la personne

Encore, un acte passe aussitôt qu'il est accompli. Il ne peut produire par lui-même une disposition durable. Une habitude naît de la répétition et de la durée ; un choix unique ne suffit pas à modifier profondément le sujet. Il serait donc excessif d'affirmer que chaque acte forme la personne. La plupart des décisions demeurent sans conséquence intérieure notable. Celui qui ment une fois ne devient pas menteur ; celui qui accomplit un acte courageux sous une impulsion ne possède pas encore la vertu. La liberté future ne dépendrait que de tendances longues et de répétitions nombreuses. Aucun choix singulier ne constituerait un véritable aiguillage moral.

Obiectio V — La spontanéité vertueuse serait mécanique

Enfin, la vertu est décrite comme une disposition qui rend le

bien prompt, stable et agréable. Mais une action qui suit spontanément le caractère paraît déterminée par ce caractère. Le juste ne délibère plus réellement pour savoir s'il trahira ; le courageux répond immédiatement au danger ; le tempérant ne ressent plus certaines options comme praticables. La vertu réduirait donc le nombre des possibles et la place de l'hésitation. Plus elle serait parfaite, plus le comportement deviendrait prévisible. L'action vertueuse ressemblerait au mouvement naturel d'un être déterminé à un seul effet. Si la liberté exige une possibilité réelle de faire autrement, la facilité vertueuse ne pourrait être un accroissement de liberté. Elle serait la disparition progressive du choix sous la stabilité d'une seconde nature.

Sed contra est quod dicitur

Le Christ affirme : « Qui commet le péché est esclave du péché »[347]. Le péché est donc un acte qui ne se contente pas d'exprimer la liberté présente : il peut placer son auteur sous une domination nouvelle. La même parole annonce cependant une libération véritable par le Fils, ce qui suppose que la servitude acquise n'est pas l'abolition métaphysique de toute possibilité de délivrance. Saint Paul décrit une histoire de l'obéissance : l'Homme se présente soit au péché, qui conduit à la mort, soit à l'obéissance, qui conduit à la justice. Il parle d'un esclavage dont on est ensuite libéré, tandis que le chapitre suivant expose la division de celui qui reconnaît le bien mais éprouve dans ses membres une loi qui le tient captif. Les actes, les puissances et les dispositions composent ainsi une histoire de servitude ou de libération, non une suite d'instants indépendants. Dans le Phèdre, Platon représente l'âme comme un attelage dont le cocher doit gouverner deux chevaux inégalement disposés. Le cheval rebelle ne devient obéissant qu'après des résistances répétées, tandis que l'ordre intérieur permet à l'âme de devenir maîtresse d'elle-même. L'image n'est pas une théorie aristotélicienne de l'habitus, mais elle exprime que les puissances affectives peuvent être éduquées et

[347] Jn 8, 34, traduction liturgique AELF.

que la maîtrise acquise n'est pas une suppression de l'âme rationnelle. Aristote enseigne que les vertus morales sont acquises par l'exercice : on devient juste en accomplissant des actes justes, tempérant en accomplissant des actes tempérants et courageux en accomplissant des actes courageux. L'acte et le caractère se causent selon un mouvement réciproque : le caractère rend l'acte plus conforme, et les actes semblables forment ou renforcent le caractère348. Saint Augustin décrit dans les Confessions la volonté devenue prisonnière d'elle-même : d'une volonté désordonnée naît la convoitise, de la convoitise servie naît l'habitude, et l'habitude à laquelle on ne résiste plus prend la force d'une nécessité. Il ne nie pas que la chaîne ait une histoire volontaire ; il montre comment la répétition produit une puissance qui dépasse ensuite le consentement facile de l'instant. Saint Thomas définit l'habitus comme une disposition stable d'un sujet en puissance à plusieurs actes. Il enseigne que les opérations de l'âme par le corps peuvent recevoir de telles dispositions, que des actes semblables causent des habitudes semblables et que les habitudes peuvent croître ou diminuer selon la manière dont les actes leur correspondent.

Respondeo dicendum quod

Je réponds que l'habitude peut accroître ou diminuer la liberté, et qu'elle peut même conduire à une forme réelle de servitude sans abolir nécessairement toute faculté de liberté. Les actes humains déposent dans l'agent des dispositions relativement stables : le vice rend le mal plus facile et le bien plus difficile ; la vertu unifie la raison, la volonté et les passions afin que le bien soit accompli avec davantage de lucidité, de promptitude et de maîtrise. La faculté radicale demeure, mais sa disponibilité concrète varie. La liberté peut ainsi participer à son propre asservissement comme à sa propre croissance. Il faut premièrement distinguer la faculté et la disposition de la faculté. La volonté est une puissance de la personne rationnelle. Tant que cette puissance demeure, le sujet

348 Aristote, *Éthique à Nicomaque*, livre II.

conserve la racine du volontaire. Mais une même faculté peut être diversement préparée à son exercice. L'intelligence peut être instruite ou ignorante ; le corps entraîné ou maladroit ; l'affectivité ordonnée ou divisée. L'habitude ne crée donc pas une nouvelle faculté et ne détruit pas toujours l'ancienne. Elle qualifie la manière stable dont la faculté se trouve disponible. Deux hommes peuvent posséder l'usage de la raison et de la volonté tout en ayant des capacités concrètes très différentes de résister à une colère, de soutenir un effort ou de tenir une promesse. Cette différence n'est pas seulement extérieure. Le bien peut apparaître plus clairement à l'un, tandis que le désir contraire occupe presque tout le champ de l'autre. La liberté radicale appartient à leur nature commune ; la maîtrise acquise, blessée ou restaurée appartient à leur histoire. Il faut deuxièmement préciser ce qu'est un habitus. Il ne s'agit pas de la simple fréquence statistique d'un comportement. Une personne peut répéter extérieurement un geste sous la contrainte sans acquérir la disposition intérieure correspondante. L'habitude au sens fort est une qualité stable par laquelle la puissance se trouve ordonnée et rendue prompte à certains actes. Elle peut concerner l'intelligence : la science permet de juger avec facilité dans un domaine. Elle peut concerner la volonté et l'appétit : la justice, le courage ou le vice rendent certains objets plus immédiatement désirables. Elle peut comporter une dimension corporelle : le corps appris sert plus aisément l'intention de l'agent. L'habitude est donc une mémoire incorporée de l'action. Le passé n'existe plus comme événement, mais il demeure sous la forme d'une disponibilité. Ce qui exigeait d'abord un effort conscient peut devenir une manière stable d'habiter le monde. Il faut troisièmement considérer la causalité des actes. Les actes semblables forment des dispositions semblables parce qu'ils exercent la puissance selon une direction déterminée. Chaque fois que l'Homme choisit, il ne produit pas nécessairement un habitus complet, mais il rend parfois une voie légèrement plus familière, plus pensable ou plus facile. L'acte façonne l'attention. Celui qui cède constamment à l'intérêt personnel apprend à remarquer rapidement les avantages et à négliger le

dommage d'autrui. Celui qui exerce la gratitude devient plus attentif aux dons reçus. La disposition n'est donc pas seulement une force de répétition ; elle transforme la perception pratique. Elle façonne également le désir. Un bien goûté, recherché et obtenu acquiert une présence affective plus grande. La volonté peut alors être attirée non par un objet neutre, mais par un objet chargé de l'histoire des satisfactions précédentes. Elle façonne enfin l'identité. La personne commence à dire : « Je suis ainsi », « c'est ce que je fais », « je ne pourrais vivre autrement ». Ce jugement peut stabiliser une vertu, mais aussi enfermer l'agent dans une représentation de lui-même qui rend la conversion presque inconcevable. Il faut quatrièmement distinguer la répétition matérielle et l'acte pleinement humain. Tous les gestes répétés ne forment pas avec la même intensité. L'acte posé avec attention, émotion, consentement et investissement personnel laisse généralement une trace plus profonde qu'un acte superficiel ou distrait. Un acte peut également modifier brutalement les circonstances de la vie et créer une orientation durable. Une promesse, un mariage, une trahison publique, une première consommation fortement addictive, un crime ou un engagement définitif peuvent ouvrir une histoire nouvelle. L'acte unique ne produit pas toujours immédiatement une vertu ou un vice achevé, mais il peut constituer un aiguillage. Il faut donc éviter la formule selon laquelle un seul acte ferait nécessairement l'homme vertueux ou vicieux. Aristote rappelle qu'une hirondelle ne fait pas le printemps et qu'un jour ne suffit pas à la béatitude. Mais cette prudence n'oblige pas à traiter tous les actes isolés comme moralement insignifiants. Certains actes sont légers et facilement corrigés ; d'autres engagent des relations, produisent des dommages, donnent accès à un objet puissant ou ratifient une orientation. La profondeur de leur effet dépend de leur objet, de leur intensité, de leur consentement et de leurs conséquences. Il faut cinquièmement distinguer la facilité et l'involontaire. L'acte n'est pas volontaire seulement lorsqu'il est précédé d'une longue hésitation. Il est volontaire lorsqu'il procède du sujet avec une connaissance suffisante de la fin et un principe intérieur de mouvement. Une personne

peut agir rapidement parce qu'elle connaît bien la situation et possède une disposition stable. Le médecin expérimenté reconnaît un danger sans refaire tout son apprentissage ; l'homme juste perçoit immédiatement qu'une proposition est corruptrice ; l'ami fidèle répond sans calcul à celui qui a besoin de lui. Cette rapidité ne rend pas l'acte étranger. Elle manifeste parfois que la raison, le désir et le corps ont été suffisamment formés pour coopérer sans conflit inutile. L'acte appartient davantage à la personne entière, non moins. Il faut sixièmement reconnaître qu'une spontanéité peut être servile. L'habitude vicieuse produit elle aussi des réponses rapides, mais la rapidité ne suffit ni à louer ni à condamner la disposition. Il faut examiner la relation de l'habitude à la vérité du bien et à la maîtrise de l'agent. Le vice rend spontané ce qui diminue la puissance personnelle. Le menteur répond sans hésiter parce que la vérité a perdu son autorité pratique ; l'homme violent interprète rapidement toute opposition comme une menace ; l'avare éprouve toute demande comme une perte intolérable. L'acte est alors intérieur au sujet et peut demeurer volontaire, mais il procède d'une intériorité désordonnée par les actes passés. La spontanéité n'est pas synonyme de liberté parfaite ; elle reçoit sa valeur de l'ordre auquel elle conforme la personne. Il faut septièmement définir la vertu comme unification. La vertu ne consiste pas seulement à produire extérieurement le bon comportement. Elle ordonne les puissances afin que l'intelligence reconnaisse le bien, que la volonté y consente et que les passions deviennent capables de coopérer. Le courage ne supprime pas toute peur ; il empêche la peur de devenir le seul principe du jugement. La tempérance ne supprime pas le plaisir ; elle rend le plaisir compatible avec le bien de la personne. La justice ne supprime pas l'intérêt propre ; elle l'ordonne au droit d'autrui et au bien commun. Cette unité augmente la liberté parce qu'elle diminue la division intérieure. L'agent ne doit plus employer toute son énergie à contenir des passions qu'il a lui-même fortifiées contre la raison. Il peut agir avec une puissance plus entière. La vertu est en ce sens une seconde nature. Cette expression ne signifie pas qu'elle remplace la raison par une nécessité

biologique. Elle signifie que ce qui était d'abord difficile et extérieur devient une manière intérieure et stable d'accomplir le bien. Il faut huitièmement considérer le vice comme désintégration. Le vice promet souvent une facilité : mentir évite un conflit, consommer apaise une souffrance, dominer procure une sécurité immédiate. Mais cette facilité présente produit une difficulté future. Le sujet doit désormais protéger le mensonge, répéter la consommation, augmenter le contrôle ou éviter toute situation qui menacerait l'objet dominant. Le champ de l'action se rétrécit autour de la disposition acquise. Le vice ne supprime pas toujours le libre arbitre en un seul instant ; il rend le bien moins disponible. La personne conserve parfois la puissance abstraite de faire autrement, mais le coût concret devient plus grand, la perception plus obscure et le désir contraire plus faible. C'est pourquoi l'esclavage du péché n'est pas une métaphore vide. Il décrit une domination intérieure produite à travers des actes qui, tout en étant volontaires, ont formé une puissance désormais difficile à gouverner. Il faut neuvièmement considérer l'addiction avec une précision particulière. Toute addiction n'a ni la même origine, ni la même intensité, ni le même rapport à la volonté. Certaines commencent dans une expérimentation relativement libre ; d'autres dans un traitement médical, une vulnérabilité psychique, une pression sociale ou une enfance déjà désorganisée. Une fois la dépendance installée, les circuits du désir, la souffrance du manque, les automatismes et l'attention peuvent être profondément modifiés. La liberté présente est alors réellement diminuée. Il serait moralement faux de traiter chaque consommation comme si l'agent disposait à chaque fois de la maîtrise initiale d'un sujet intact. Mais il serait également faux de conclure que toute histoire de l'addiction est moralement neutre. La personne peut avoir connu certains risques, entretenu volontairement des conditions, refusé des secours ou, au contraire, lutté avec courage dans une maîtrise très réduite. L'imputabilité doit donc porter sur l'ensemble de l'histoire selon des degrés. On évaluera les premiers actes, la connaissance disponible, la vulnérabilité, les occasions d'aide, les efforts de résistance, les

rechutes et l'intensité actuelle de la dépendance. Aucun moment unique ne résume nécessairement toute la responsabilité. Il faut dixièmement distinguer responsabilité antérieure et responsabilité actuelle. Une personne peut être davantage responsable d'avoir volontairement créé certaines conditions que de l'acte accompli lorsque ces conditions ont ensuite diminué sa maîtrise. Mais cette distinction ne doit pas être appliquée mécaniquement. Tous les sujets n'avaient pas la même connaissance du danger ni la même capacité de prévoir. Une première faute légère peut produire des conséquences disproportionnées ; une industrie peut dissimuler le potentiel addictif ; une personne peut chercher dès le début à soulager une souffrance qu'elle ne savait pas traiter autrement. La justice doit donc renoncer aussi bien à l'accusation globale qu'à l'exonération globale. Elle recherche la part réelle de la causalité personnelle à chaque étape. Il faut onzièmement comprendre que l'habitude ne devient pas immédiatement une contrainte totale. Une disposition acquise par des actes volontaires continue souvent d'incliner plutôt que de nécessiter. L'Homme vicieux peut éprouver la honte, reconnaître une contradiction, demander secours ou poser un acte contraire. La difficulté de cet acte ne prouve pas son impossibilité. Elle montre que la liberté restante doit agir contre une disposition que des actes antérieurs ont rendue puissante. La conversion peut alors demander une aide que l'agent ne pouvait se donner seul. Inversement, l'habitude peut atteindre un degré où le discernement ou la maîtrise sont temporairement presque supprimés. La distinction doit être concrète : l'existence générale d'une volonté ne suffit pas à affirmer une pleine imputabilité dans chaque crise. Il faut douzièmement considérer la connaissance de l'habitude. Une disposition agit souvent avec d'autant plus de force qu'elle se confond avec l'évidence du sujet. Il ne dit pas : « Je suis incliné à interpréter ainsi », mais : « La situation est évidemment ainsi. » Prendre conscience de l'habitude crée une distance. La personne peut reconnaître le scénario répété, identifier le déclencheur, prévoir la réaction et introduire une réponse nouvelle. Cette conscience n'abolit pas immédiatement

l'inclination, mais elle ajoute une cause rationnelle au processus. La confession, la thérapie, l'examen de conscience, l'amitié et l'éducation rendent possibles de telles prises de conscience. Elles ne se substituent pas à la volonté ; elles lui donnent des moyens de se gouverner. Il faut treizièmement considérer le rôle des circonstances. Une habitude est liée à des lieux, des objets, des relations et des rythmes. La personne peut donc agir sur sa liberté future en modifiant son environnement. Éviter une occasion, limiter l'accès, demander un contrôle extérieur, rejoindre une communauté ou adopter une règle de vie peut sembler diminuer la liberté immédiate. En réalité, ces limites protègent parfois une volonté encore fragile contre une disposition qu'elle ne maîtrise pas seule. L'homme prudent ne prouve pas sa liberté en s'exposant continuellement au risque afin de vérifier qu'il peut résister. Il utilise sa liberté présente pour rendre le bien futur plus accessible. Il faut quatorzièmement considérer la grâce. L'habitude mauvaise peut devenir assez profonde pour que la personne dise avec Augustin : « Donne-moi la chasteté, mais pas encore. » Elle veut le bien sous un rapport et refuse simultanément de perdre l'objet qui l'asservit. Cette division n'est pas réparée par une simple information supplémentaire ; elle demande une guérison du vouloir. La grâce n'agit pas à la place de l'Homme. Elle éclaire, attire, fortifie et rend possible un consentement nouveau. Ce consentement peut être soudain dans son principe, tandis que la restauration des habitudes demande ensuite un long travail. La conversion ne supprime pas instantanément toutes les traces du passé. L'orientation fondamentale peut changer avant que l'affectivité, les réflexes et les relations soient pleinement réordonnés. La vie morale conserve donc une dimension d'ascèse après le pardon. Il faut quinzièmement distinguer la croissance de l'habitude et sa simple répétition. Tout acte qui procède d'une disposition ne la renforce pas automatiquement de la même manière. Saint Thomas observe que des actes accomplis avec négligence ou selon une intensité inférieure peuvent même diminuer une disposition. La vertu demande ainsi une actualisation vivante. Une fidélité purement

extérieure, accomplie sans attention et contre une dégradation intérieure constante, peut perdre sa vigueur. Une compétence non exercée s'affaiblit ; une amitié non nourrie devient formelle. L'habitude n'est donc pas un capital moral définitivement acquis. Elle demeure une qualité du vivant, susceptible de croissance, de déclin et de restauration. Il faut seizièmement considérer la liberté future comme objet de la liberté présente. L'Homme ne choisit pas seulement l'acte immédiat ; il choisit parfois les conditions dans lesquelles il choisira demain. Il sait que certaines décisions formeront une disposition, créeront une dépendance ou consolideront une fidélité. Cette connaissance donne une gravité particulière aux petits actes répétés. Une omission isolée paraît faible ; répétée, elle forme une identité de retrait. Un acte de service semble modeste ; répété, il rend l'attention à autrui plus naturelle. La personne peut donc vouloir devenir un certain type d'agent. Elle choisit aujourd'hui un exercice, une règle, une communauté ou une renonciation parce qu'elle désire posséder demain une liberté plus grande. Il faut dix-septièmement distinguer liberté de choix et liberté d'excellence. La première désigne la capacité de choisir entre plusieurs actes. La seconde désigne la maîtrise par laquelle la personne accomplit effectivement le bien correspondant à sa nature. Une personne peut disposer de nombreuses options et manquer de toute capacité stable à poursuivre une fin. Une autre peut avoir volontairement limité certaines options et posséder une puissance plus grande de connaître, d'aimer et de persévérer. L'habitude vertueuse réduit parfois la présence pratique de l'option mauvaise, mais agrandit la puissance de produire des œuvres bonnes. Le musicien entraîné évite spontanément certaines erreurs et gagne une liberté d'interprétation ; le juste rejette certaines injustices et devient plus capable de construire la confiance. La liberté ne se mesure donc pas uniquement par le nombre de chemins formellement ouverts. Elle se mesure aussi par la capacité du sujet à atteindre un bien reconnu sans être empêché par sa propre division. Il faut dix-huitièmement considérer la prévisibilité. Un homme vertueux peut être prévisible parce que sa parole est fiable.

Cette prévisibilité ne signifie pas qu'il soit mécaniquement déterminé ; elle manifeste que son identité morale possède une consistance. L'homme vicieux peut être imprévisible parce qu'il suit l'impulsion dominante du moment. Cette variété n'est pas nécessairement une richesse de liberté. Elle peut révéler l'absence de gouvernement intérieur. La maîtrise parfaite se reconnaît souvent à l'aisance et à la constance. L'effort demeure nécessaire durant l'apprentissage ; il n'est pas l'essence de toute action libre. La fin de l'éducation est que le bien soit posé par un sujet qui le possède, non par un sujet condamné à une lutte identique à chaque instant. Il faut enfin formuler la réponse dans son ensemble. La faculté du libre arbitre appartient à la personne rationnelle ; l'habitude qualifie sa disponibilité concrète. Les actes laissent des dispositions qui modifient la perception, le désir, la facilité et l'identité. La vertu rend la personne plus unifiée et plus maîtresse de ses puissances ; le vice rend le bien plus difficile et peut conduire à une servitude réelle. Cette servitude ne supprime pas uniformément toute responsabilité. L'imputation doit suivre l'histoire, distinguer les degrés de maîtrise et reconnaître les causes qui ont formé ou aggravé la disposition. La libération demande souvent une causalité commune : décision personnelle, secours d'autrui, institutions justes, soin et grâce.

Ad obiectiones

Ad primum dicendum quod : la faculté peut demeurer tandis que son exercice se dégrade ou s'améliore. La volonté radicale n'est pas identique à la disponibilité concrète de la volonté. L'habitude ne transforme pas nécessairement la nature du sujet, mais elle modifie réellement la facilité avec laquelle ses puissances atteignent ou manquent leur objet.

Ad secundum dicendum quod : une habitude issue d'actes libres ne devient pas immédiatement une contrainte totale. La spontanéité peut être volontaire lorsqu'elle exprime une disposition intérieure que la personne s'est appropriée. L'absence de délibération explicite à chaque acte ne supprime pas l'intention, le jugement acquis ni le caractère personnel de

l'action. Elle peut manifester une maîtrise plus haute.

Ad tertium dicendum quod : l'imputabilité doit tenir compte de toute l'histoire. L'addiction peut diminuer ou supprimer la maîtrise actuelle, sans que toutes les étapes antérieures soient pour autant également involontaires. Mais il serait injuste d'imputer rétroactivement une pleine liberté initiale sans considérer l'ignorance, la vulnérabilité et les pressions. La responsabilité est graduée selon les moments et les rapports.

Ad quartum dicendum quod : un acte isolé ne produit pas ordinairement à lui seul un caractère complet, mais certains actes constituent des aiguillages durables par leur intensité, leur objet ou leurs conséquences. Ils peuvent engager une relation, donner accès à une puissance addictive, briser une limite ou ratifier une orientation. La formation morale demeure généralement progressive sans être toujours uniforme.

Ad quintum dicendum quod : la maîtrise parfaite se reconnaît souvent à l'aisance. La vertu ne rend pas l'action mécanique, parce que l'acte procède encore de la connaissance et de la volonté de la personne. Elle supprime une part de la division et de la maladresse, non l'auteur. Une action prévisible par fidélité peut être plus libre qu'une action imprévisible par caprice.

Conclusio practica

La liberté extérieure future se prépare aussi par des fidélités intérieures présentes. Une société peut reconnaître juridiquement de nombreuses options sans que ses membres possèdent les habitudes nécessaires pour en faire un usage personnel. La liberté civile demeure fragile lorsque l'attention, le jugement, la parole et la maîtrise de soi ont été livrés à des puissances qui vivent de leur affaiblissement. L'éducation doit donc être comprise comme formation de dispositions, non seulement comme transmission d'informations. Connaître abstraitement le bien ne suffit pas toujours à le choisir lorsque les passions, les réflexes et l'environnement ont été formés

dans une direction contraire. Il faut apprendre à reconnaître, à désirer et à accomplir. Cette formation n'est pas une programmation. Toute société forme inévitablement des habitudes par ses rythmes, ses récompenses, ses sanctions et ses exemples. La question est de savoir si ces habitudes rendent la personne davantage capable de juger ou plus facilement gouvernable par autrui. Une éducation libre transmet des pratiques qui doivent progressivement devenir intelligibles. Elle apprend à dire vrai, à différer une satisfaction, à tenir une parole et à écouter une raison. Mais elle conduit aussi l'élève à comprendre le bien que ces pratiques protègent, afin que l'habitude extérieure devienne un principe personnel. L'éducation autoritaire s'arrête à l'obéissance. L'éducation permissive abandonne l'enfant aux habitudes que produiront le marché, le groupe et l'impulsion. La juste éducation unit la règle, l'exercice, l'exemple et l'appropriation. Cette doctrine donne également une mesure à la prévention. Il est plus facile de protéger une liberté avant qu'une disposition destructrice soit profondément installée que de la restaurer ensuite. Informer sur une addiction, limiter l'exposition des enfants, rendre le secours accessible et empêcher les architectures délibérément captatrices ne constitue pas un mépris du libre arbitre. L'industrie qui organise la dépendance invoque souvent le choix initial du consommateur. Mais elle cherche précisément à transformer un choix en habitude, puis l'habitude en besoin. Elle utilise la liberté présente afin de diminuer la liberté future. Une politique de liberté doit donc juger non seulement l'acte isolé du consommateur, mais la structure temporelle du produit et de sa conception. Une pratique qui tire sa rentabilité de la perte de maîtrise d'autrui ne peut être défendue par une conception purement instantanée du consentement. La protection ne doit cependant pas devenir tutelle universelle. L'autorité ne peut supprimer tout risque ni traiter les citoyens comme incapables de former leurs habitudes. Elle doit empêcher les dominations disproportionnées, garantir l'information et rendre possibles des recours, sans absorber la responsabilité personnelle. La justice pénale doit pareillement considérer les habitudes. La

préméditation, l'entretien volontaire d'un vice ou la répétition peuvent parfois aggraver l'imputation ; une dépendance, une pathologie ou une dégradation profonde de la maîtrise peuvent la diminuer. La peine ne doit ni réduire l'auteur à son habitude ni ignorer l'histoire qui l'a formée. Le sujet n'est pas identique à son vice, mais son vice n'est pas une réalité extérieure dont il n'aurait jamais à répondre. La restauration demande des institutions capables de soutenir une nouvelle habitude. Libérer une personne d'un milieu destructeur sans lui offrir de relations, de travail, de soins ou de pratiques alternatives la rend souvent à la disposition qui l'avait conduite à la faute. La prison elle-même peut renforcer les habitudes qu'elle prétend punir lorsqu'elle expose durablement à la violence, à l'oisiveté et à l'humiliation. Une justice ordonnée à la liberté doit protéger la société tout en évitant de produire systématiquement une incapacité future plus grande. Dans la vie personnelle, cette question conduit à prendre au sérieux les petits actes. Aucun geste n'est nécessairement décisif, mais la répétition donne une direction. Ce que l'on excuse aujourd'hui comme exception peut devenir demain la norme intérieure. La prudence demande donc de ne pas seulement interroger l'objet immédiat : « Cet acte est-il grave ? » Elle demande aussi : « Quelle disposition cet acte nourrit-il ? Que rendra-t-il plus facile la prochaine fois ? Quel type de personne suis-je en train de devenir ? » Cette question ne doit pas produire une anxiété scrupuleuse. La personne n'est pas façonnée mécaniquement par chaque mouvement imparfait. Elle peut corriger, demander pardon et reprendre une direction. Mais elle ne doit pas traiter ses actes comme s'ils disparaissaient sans trace. La fidélité quotidienne possède ainsi une dignité que le spectaculaire dissimule. La liberté se forme souvent dans des décisions modestes : dire la vérité alors qu'un mensonge serait commode, achever un devoir, détourner l'attention d'un objet qui nourrit le vice, reprendre une prière, demander secours avant la crise. Ces actes ne prouvent pas toujours une vertu déjà parfaite. Ils la préparent. Ils constituent des votes intérieurs répétés par lesquels la personne donne progressivement autorité à une raison plutôt qu'à une autre.

L'ascèse doit être comprise dans cette perspective. Elle ne cherche pas la difficulté pour elle-même. Elle exerce une puissance afin qu'elle ne devienne pas incapable d'agir lorsque le bien exigera un coût. Le jeûne, la vigilance, la maîtrise de la parole et la stabilité des engagements ne sont pas des mépris du corps. Ils apprennent au corps et aux passions à participer à une liberté qui ne se réduit pas à l'impulsion immédiate. Une ascèse mal ordonnée peut certes produire rigidité, orgueil ou violence contre soi. La véritable discipline se mesure au bien humain et à la charité ; elle augmente la disponibilité au service au lieu de rendre la personne obsédée par sa propre performance. La vertu n'est pas une fermeture sur soi. Elle libère des puissances pour autrui. L'homme juste peut être digne de confiance ; le courageux peut protéger ; le tempérant ne transforme pas les autres en instruments de ses désirs ; le prudent peut discerner un bien commun dans la complexité. La liberté intérieure possède donc des conséquences politiques. Une cité libre dépend de citoyens capables de ne pas vendre immédiatement leur jugement à la peur, au profit ou à la propagande. Les institutions ne remplacent pas la vertu, bien qu'elles doivent limiter les effets du vice. Réciproquement, les institutions peuvent soutenir ou détruire les habitudes civiques. Une corruption tolérée apprend que la loi est négociable ; un mensonge officiel répété forme le cynisme ; une participation réelle apprend que la parole et l'action commune peuvent produire un effet. La liberté politique future se prépare dans les fidélités présentes des personnes et des institutions. Aucun texte constitutionnel ne suffit lorsque les habitudes dominantes rendent la vérité, la promesse et le droit intérieurement insignifiants. La vie spirituelle porte cette doctrine à son terme. Le péché peut devenir habitude et l'habitude prendre la force d'une nécessité ; mais la grâce peut rompre la chaîne, réorienter le désir et rendre possible une coopération nouvelle. La délivrance ne nie ni l'histoire ni l'effort qu'exigera la guérison. La personne pardonnée doit parfois reconstruire lentement la liberté que ses actes avaient diminuée. Elle ne doit pas confondre la persistance d'une inclination avec l'absence de pardon, ni le

pardon avec la disparition magique de toute disposition. L'Église, la famille et l'amitié sont alors appelées à devenir des communautés d'habitudes bonnes : parole vraie, correction fraternelle, patience envers la rechute, exigences claires et secours concrets. Une volonté isolée résiste difficilement à une disposition formée dans la durée. La formule pratique peut finalement être fixée : l'acte libre ne s'épuise pas dans l'instant ; il prépare la liberté de l'acte suivant. Le vice emploie la liberté pour rendre le bien plus difficile ; la vertu emploie la liberté pour rendre le bien plus intérieur, plus aisé et plus pleinement personnel. Ainsi, la liberté future n'est ni entièrement donnée ni entièrement fabriquée. Elle est reçue comme faculté, exposée comme puissance vulnérable et progressivement formée par les actes, les relations, les institutions et la grâce.

Quaestio XXIII : La vérité restreint-elle la liberté ?

Utrum veritas libertatem coerceat ?

La question précédente a montré que la liberté se forme par ses actes et que l'habitude peut l'agrandir ou l'asservir. Il faut maintenant demander selon quelle mesure cette formation doit être jugée. Une volonté stable est-elle libre simplement parce qu'elle agit conformément à elle-même, ou faut-il encore que sa disposition corresponde à une vérité sur le bien de la personne ? La vérité donne-t-elle sa forme à la liberté, ou constitue-t-elle une limite imposée à son autonomie ? L'objection moderne est puissante. Toute vérité objective paraît retrancher une possibilité. Si une action est réellement injuste, je ne peux plus la déclarer légitime sans me tromper ; si la nature humaine possède une signification morale, mon projet ne peut la modeler arbitrairement ; si certains biens sont dus à toute personne, la décision individuelle ou collective rencontre une limite qu'elle n'a pas choisie. La vérité réduit ainsi le pouvoir de définir. L'authenticité semble exiger le mouvement inverse. L'Homme serait libre lorsqu'il crée lui-même ses valeurs et refuse qu'une essence, une tradition, une autorité ou une loi lui prescrivent ce qu'il doit devenir. Recevoir le bien comme vrai avant le choix paraîtrait transformer l'action en obéissance hétéronome. Le sujet ne serait plus auteur de sa vie, mais exécutant d'un ordre

antérieur. L'erreur paraît alors posséder une étrange fécondité. Celui qui ignore les contraintes du réel peut imaginer davantage de possibilités ; celui qui refuse toute norme objective peut appeler bon ce qu'il désire ; celui qui traite toutes les convictions comme équivalentes évite le conflit entre la vérité et la liberté. La société pluraliste semblerait devoir renoncer à toute affirmation substantielle sur l'Homme afin de protéger l'autonomie de chacun. Mais cette liberté sans vérité rencontre immédiatement une difficulté. Une option imaginaire n'est pas toujours une puissance réelle. L'homme qui croit pouvoir voler en se jetant d'une hauteur possède une représentation de plus, non une liberté corporelle plus grande. Celui qui ignore une maladie dispose peut-être de plus de projets apparents, mais de moins de pouvoir pour préserver sa vie. Celui qui croit un mensonge politique agit dans un monde construit par celui qui l'a trompé. La vérité semble donc restreindre certaines possibilités imaginaires afin de rendre possible une action efficace. Connaître la réalité ne pousse pas extérieurement la volonté ; cela lui donne un objet tel qu'il est. L'intelligence peut alors choisir en connaissance de cause plutôt que parmi des apparences fabriquées. La question devient plus délicate dans l'ordre moral. Une vérité physique peut être vérifiée indépendamment du désir, mais comment la vérité du bien agit-elle sur la volonté ? Si elle commande, la liberté n'est-elle pas soumise ? Si elle ne commande pas, demeure-t-elle pratiquement insignifiante ? Il faudra distinguer la normativité intelligible et la contrainte, l'autonomie et l'autosuffisance, la conscience et l'arbitraire. Il faudra également distinguer la liberté intérieure et la liberté civile. Que l'Homme soit moralement obligé de chercher et de suivre la vérité ne signifie pas qu'une autorité humaine puisse la lui imposer par la violence. L'acte de foi, le jugement de conscience et l'adhésion au vrai demandent une réponse personnelle. L'immunité contre la coercition protège cette responsabilité ; elle ne transforme pas le vrai et le faux en réalités équivalentes. Cette distinction permettra de placer au centre la parole du Christ : « La vérité vous rendra libres. » La vérité libère intérieurement parce qu'elle délivre des illusions,

des passions désordonnées et des mensonges par lesquels la personne se remet au pouvoir d'autrui. Elle devient également le principe d'une libération extérieure : lorsque la vérité de la dignité humaine est reconnue, certaines structures de domination apparaissent comme objectivement contraires au bien de l'Homme.

Obiectiones

Obiectio I — Toute vérité objective limiterait le choix

Il semble que la vérité restreigne la liberté. Être libre signifie pouvoir choisir entre plusieurs possibilités. Or toute vérité exclut son contraire : si une proposition est vraie, sa négation est fausse ; si une action est juste, l'action contraire ne peut l'être sous le même rapport. Plus l'Homme connaît de vérités, plus son champ d'options paraît réduit. Le savant ne peut raisonnablement adopter toutes les théories ; le juge ne peut déclarer innocents et coupables les mêmes actes ; la personne ne peut inventer librement les conséquences de ses décisions. Une ignorance plus grande laisserait donc un espace subjectif plus vaste. La vérité agirait comme une frontière qui retire à la volonté les possibilités incompatibles avec le réel.

Obiectio II — L'authenticité exigerait de créer ses valeurs

De plus, une personne ne serait pleinement auteur de sa vie que si elle déterminait elle-même les valeurs auxquelles elle se soumet. Recevoir une loi morale objective signifie laisser une norme antérieure définir le bien. L'authenticité demanderait au contraire que le sujet ne se cache pas derrière une essence ou un commandement. Il doit assumer qu'il donne lui-même une signification à son existence et qu'aucune nature ne peut décider à sa place. Une vérité morale universelle transformerait donc la liberté en conformité. Le sujet authentique ne découvrirait pas ce qu'il doit être ; il le créerait.

Obiectio III — La loi morale serait hétéronome

En outre, la loi se présente sous la forme d'une obligation : « Tu dois » ou « Tu ne dois pas. » Elle limite le désir actuel et

impose une règle que la volonté n'a pas produite. Même si cette loi vient de Dieu ou de la raison, elle demeure distincte de l'acte singulier du sujet. L'obéissance paraît donc hétéronome : la volonté reçoit sa détermination d'un autre. Une liberté pleinement autonome devrait être sa propre loi. Reconnaître une vérité morale objective signifierait renoncer à cette souveraineté.

Obiectio IIII — L'erreur multiplierait les possibilités
Encore, l'erreur ouvre des mondes possibles. Celui qui croit plusieurs solutions viables peut tenter davantage de choses que celui qui connaît les contraintes réelles. L'imagination, le mythe et même l'illusion peuvent produire une créativité que le réalisme étroit condamnerait. Dans l'ordre moral, celui qui refuse les normes traditionnelles découvre également des styles de vie auparavant interdits. L'erreur, ou du moins l'incertitude sur la vérité, augmente la variété des conduites disponibles. Pouvoir se tromper semblerait donc appartenir à la fécondité de la liberté. Une volonté enfermée dans la vérité serait réduite à répéter ce qui est déjà déterminé comme juste.

Obiectio V — La liberté politique exigerait l'indifférence envers la vérité
Enfin, une société pluraliste contient des conceptions opposées de la religion, de la morale et de la vie bonne. Si le pouvoir politique affirme une vérité substantielle, il risque d'imposer la conviction du groupe dominant. La liberté civile demanderait donc que l'État demeure indifférent à la question du vrai. Il protégerait le choix en tant que choix, sans privilégier une doctrine ni juger la valeur des convictions. Dire que la liberté est ordonnée à la vérité pourrait servir à justifier la censure, la contrainte religieuse et la répression de la dissidence. Pour protéger les personnes, il faudrait séparer entièrement l'ordre politique de toute vérité sur le bien humain.

Sed contra est quod dicitur
Le Christ dit à ceux qui demeurent dans sa parole : « Vous

connaîtrez la vérité, et la vérité vous rendra libres », puis il identifie la servitude à l'acte de celui qui commet le péché. La liberté annoncée n'est donc pas une indépendance à l'égard du vrai, mais une délivrance obtenue par l'adhésion à une parole qui juge et transforme l'existence. Dans l'allégorie de la caverne, Platon représente des hommes enchaînés depuis l'enfance, prenant des ombres pour les réalités. Leur première situation comporte des croyances familières et un monde cohérent, mais non une liberté véritable. La délivrance demande une conversion douloureuse du regard et une ascension vers ce qui est. La vérité ne crée pas les chaînes : elle révèle leur existence et permet de sortir de l'ordre des apparences. Plotin refuse de chercher la liberté dans l'absence de cause ou de motif : une âme livrée à des mouvements sans raison serait davantage asservie, puisqu'elle ne serait plus maîtresse de ce qui se produit en elle. La liberté doit être cherchée dans une activité intérieure ordonnée par l'intelligence et le bien, non dans une indétermination privée de vérité. Saint Augustin invite l'Homme à ne pas se disperser au-dehors, mais à rentrer en lui-même, parce que la vérité habite l'homme intérieur ; puis il lui demande de dépasser encore son esprit lorsqu'il le découvre changeant. La vérité n'est donc ni une production arbitraire de la conscience ni une force étrangère : elle est une lumière que l'intelligence reçoit et selon laquelle elle peut juger ses propres représentations[349]. L'encyclique Veritatis splendor affirme que la vérité éclaire l'intelligence et forme la liberté. Elle rejette aussi bien la séparation de la conscience et de la vérité que l'idée d'une liberté absolue qui traiterait la nature et le corps comme une matière dépourvue de signification jusqu'à ce que le projet individuel leur en attribue une. L'autonomie humaine est légitime lorsque la raison participe à la sagesse divine et reconnaît une loi qui est véritablement humaine parce qu'elle correspond au bien de la personne. La déclaration Dignitatis humanae enseigne simultanément que tout homme est moralement tenu de chercher la vérité et d'y adhérer lorsqu'il

[349] Saint Augustin, *De vera religione.*

la connaît, et qu'il doit être protégé contre la coercition civile en matière religieuse. La vérité s'impose par sa propre force, tandis que l'adhésion doit être personnelle ; le droit à la liberté religieuse repose sur la dignité de la personne, non sur l'équivalence du vrai et du faux.

Respondeo dicendum quod

Je réponds que la vérité ne restreint pas la liberté comme une force extérieure qui diminuerait sa puissance. Elle donne à l'action sa forme intelligible, permet à la volonté de se rapporter au bien réel et délivre la personne des possibilités imaginaires ou mensongères qui diminuent sa maîtrise. Une vérité connue peut exclure certaines options, mais cette détermination rend possible l'excellence au lieu de détruire l'auteur. La liberté civile protège la recherche et l'adhésion personnelles à la vérité ; elle ne signifie pas que le vrai et le faux deviennent équivalents. Enfin, la vérité sur la dignité humaine fournit la mesure selon laquelle les structures extérieures de domination peuvent être jugées et transformées. Il faut premièrement distinguer limitation et détermination. Toute réalité déterminée possède une forme ; sans elle, elle ne serait rien de précis et ne pourrait agir. Une parole libre doit appartenir à une langue, un mouvement libre à un corps, une décision libre à une situation réelle. La vérité détermine l'objet tel qu'il est. Elle apprend que certains moyens conduisent à une fin et que d'autres l'empêchent, que certaines promesses existent, que certains actes blessent et que certaines personnes possèdent un droit. Cette détermination ne retire pas à l'agent un pouvoir réel ; elle lui permet d'agir avec prise sur le monde. Une liberté qui refuserait toute détermination serait incapable de produire une œuvre. Le musicien doit respecter les propriétés de son instrument ; l'architecte, la matière et la stabilité ; le médecin, le corps vivant. Leur excellence ne se mesure pas à leur capacité de nier ces vérités, mais à la manière dont ils agissent grâce à elles. Il faut deuxièmement distinguer les possibilités réelles et les possibilités imaginaires. L'erreur peut multiplier les représentations, mais toutes ne correspondent pas à une puissance. L'homme qui ignore les

dimensions d'une porte imagine pouvoir y faire passer un objet trop large ; il possède un projet supplémentaire, non un moyen de plus. Une fausse croyance peut même remettre l'agent au pouvoir de celui qui connaît mieux la situation. Le fraudeur offre un rendement imaginaire ; la victime croit librement choisir, mais son acte est structuré par l'information mensongère. La vérité réduit alors l'option fictive et restaure une capacité de consentement. La liberté ne se mesure donc pas au nombre des scénarios que l'esprit peut concevoir. Elle se mesure à la capacité d'atteindre effectivement un bien connu et voulu. Il faut troisièmement considérer la vérité comme forme intelligible de l'action. Un mouvement corporel devient une action humaine sous une description intentionnelle : donner, voler, promettre, tromper, secourir. Cette description dépend de faits et de relations vrais. Le même déplacement d'un objet peut être restitution ou vol selon l'appartenance du bien et l'intention de l'agent. La vérité sur la situation n'est pas un commentaire ajouté après l'acte ; elle appartient à ce que l'acte est. Sans vérité, la volonté ne pourrait donc pas déterminer adéquatement son objet. Elle voudrait selon une apparence, mais ne saurait réellement ce qu'elle fait. L'action demeurerait matérielle tout en manquant sa forme morale véritable. Il faut quatrièmement distinguer l'objet apparent et l'objet réel. La volonté poursuit toujours quelque chose sous la raison de bien, mais elle peut se tromper. Le mensonge peut apparaître protecteur, l'injustice avantageuse, la soumission servile prudente. La vérité révèle le bien entier et les conséquences que le désir partiel dissimulait. Elle ne crée pas une attraction arbitraire ; elle permet au jugement de mesurer l'objet selon ce qu'il est pour la personne et pour autrui. Cette révélation peut être douloureuse. L'homme attaché à son illusion éprouve d'abord la vérité comme perte. Le prisonnier de la caverne souffre lorsqu'il se tourne vers la lumière ; Augustin résiste à la conversion parce que l'ancienne habitude lui paraît encore douce. La douleur ne prouve pas que la vérité soit une violence. Elle peut provenir de l'habitude par laquelle la personne s'était adaptée à une servitude. Il faut cinquièmement distinguer la contrainte et

l'autorité du vrai. Une force extérieure peut produire un comportement sans convaincre l'intelligence. La vérité agit autrement : elle présente une raison que le sujet doit comprendre et à laquelle il consent. On ne peut forcer quelqu'un à voir une démonstration comme vraie au moment même où il la juge fausse. On peut le contraindre à répéter une formule, à se taire ou à accomplir un rite extérieur ; on ne produit pas ainsi l'assentiment. La vérité possède une autorité parce que l'intelligence est ordonnée à ce qui est. Cette autorité ne lui vient pas de la puissance de celui qui parle. Un enfant peut dire vrai contre un roi ; une victime peut nommer justement une injustice que toutes les institutions cherchent à dissimuler. C'est en ce sens que Dignitatis humanae affirme que la vérité s'impose par la force propre du vrai et que l'adhésion doit être personnelle. Il faut sixièmement distinguer hétéronomie et réception. Une loi est hétéronome au sens servile lorsqu'elle impose à la volonté une fin étrangère à son bien. Mais toute règle reçue d'un autre n'est pas pour autant étrangère à la personne. L'enfant reçoit les premières règles du langage ; elles lui permettent ensuite de parler en son nom. Le musicien reçoit une discipline ; elle devient puissance d'expression. La personne reçoit une nature et une raison ; elle ne les a pas inventées, mais elles constituent ce qu'elle est. La loi morale peut ainsi être extérieure quant à son enseignement initial et intérieure quant au bien qu'elle exprime. L'interdit de mentir n'est pas arbitrairement posé contre la parole ; il protège la parole comme puissance de vérité et de communion. L'interdit de tuer protège la personne dont l'existence rend possible tout ordre humain. Reconnaître intelligemment une loi juste n'est donc pas subir une violence. C'est comprendre que l'exigence formulée correspond à la vérité de l'acte et du sujet. Il faut septièmement considérer l'autonomie. L'autonomie humaine ne signifie pas que la volonté crée le bien et le mal à partir du néant. Une telle souveraineté ferait de chaque individu une source normative absolue et rendrait impossible toute justice entre plusieurs volontés. Si chacun produit arbitrairement ses valeurs, aucune norme commune ne permet de condamner celui qui crée une

valeur de domination, de mensonge ou de violence. On pourra seulement opposer une puissance à une autre. La véritable autonomie consiste à recevoir par la raison la vérité du bien et à se donner personnellement une règle conforme à cette vérité. La personne n'est pas un exécutant passif, puisqu'elle doit comprendre, juger et consentir ; elle n'est pas non plus la créatrice absolue de la dignité qu'elle reconnaît. Veritatis splendor parle ainsi d'une « juste autonomie » de la raison : la loi morale a sa source ultime en Dieu, mais elle est véritablement humaine parce que la raison participe à la sagesse qui ordonne l'Homme à son bien. Il faut huitièmement examiner l'authenticité. Être authentique signifie ordinairement agir sans duplicité selon ce que l'on reconnaît comme sien. Cette valeur est réelle : une personne ne doit pas vivre uniquement selon le regard d'autrui ni prononcer extérieurement une conviction qu'elle ne possède pas. Mais l'authenticité ne garantit pas la vérité. Un désir peut être authentiquement ressenti et pourtant injuste ; une haine sincère ne devient pas bonne ; un projet profondément personnel peut détruire la personne qui le porte. L'authenticité a donc besoin d'une conversion à la vérité. Le sujet doit non seulement demander : « Est-ce bien mon désir ? », mais : « Ce désir correspond-il à mon bien et respecte-t-il le bien d'autrui ? » Créer un projet de vie n'équivaut pas à créer la valeur de toute chose. L'Homme peut inventer une œuvre, choisir une vocation, organiser ses biens et donner une forme singulière à son existence ; il ne crée pas arbitrairement la dignité des personnes qu'il rencontre. Il faut neuvièmement distinguer la créativité et la création du bien moral. La vérité ne produit pas un modèle unique d'existence. Plusieurs vocations, cultures, œuvres et décisions peuvent exprimer justement la même dignité humaine. La norme interdit certains actes parce qu'ils détruisent un bien, mais elle ne détermine pas chaque détail du projet personnel. L'interdit du mensonge laisse ouverte une richesse indéfinie de paroles vraies ; l'interdit de l'injustice permet de multiples formes de coopération ; la vérité sur l'amour ne réduit pas toute relation à une expression uniforme. La liberté créatrice s'exerce donc à l'intérieur d'un ordre du

bien. La grammaire ne supprime pas la littérature ; elle rend possible une parole intelligible. Analogiquement, la vérité morale ne supprime pas la singularité ; elle lui évite de se construire par la destruction. Il faut dixièmement considérer la conscience. La conscience n'est pas un oracle qui crée la moralité de l'acte par le seul fait de prononcer un jugement. Elle est l'acte par lequel la raison applique une connaissance morale à une situation. Elle doit être suivie, car la personne ne peut agir honnêtement contre ce qu'elle juge ici et maintenant être son devoir. Mais elle doit aussi être formée, parce qu'elle peut se tromper, ignorer un fait, rationaliser un désir ou recevoir une norme fausse. Respecter la conscience ne signifie donc pas déclarer tous ses jugements également vrais. Cela signifie respecter la personne qui doit chercher, comprendre et adhérer personnellement, tout en maintenant la possibilité d'une critique rationnelle de son jugement. Une société qui contraint extérieurement la conscience détruit la responsabilité ; une société qui renonce à toute recherche de vérité abandonne la conscience à ses préjugés et à ceux qui savent les exploiter. Il faut onzièmement distinguer l'erreur invincible et l'erreur entretenue. Une personne peut ignorer sans faute une vérité qu'elle n'avait aucun moyen raisonnable de connaître. Son imputabilité sera différente de celle de celui qui détourne volontairement son attention, refuse tout examen ou entretient une propagande favorable à son intérêt. La liberté comporte donc une responsabilité envers la vérité. Le sujet ne répond pas seulement de ce qu'il choisit après avoir jugé ; il peut répondre, dans une certaine mesure, de la manière dont il a cherché, négligé ou obscurci les éléments du jugement. Cette responsabilité possède des limites. Nul ne choisit toutes ses premières croyances, son éducation ni les informations disponibles. Mais la personne peut apprendre à vérifier, à écouter la contradiction et à reconnaître la possibilité de son erreur. La vertu intellectuelle devient ainsi une condition de la liberté morale. L'humilité, la docilité, la prudence et l'amour de la vérité protègent la volonté contre l'enfermement dans ses propres préférences. Il faut douzièmement considérer le mensonge. Mentir ne consiste pas seulement à communiquer

une proposition fausse ; c'est utiliser la connaissance de l'autre afin de gouverner son action par une représentation que l'on sait trompeuse. Le mensonge porte donc directement atteinte à la liberté. Il ne contraint pas nécessairement le corps, mais il capture le jugement. Celui qui agit sur une fausse information choisit matériellement, mais son consentement a été organisé par celui qui lui a caché l'objet réel. La vérité devient ainsi une condition politique de la liberté. Sans accès à des informations fiables, sans parole contradictoire et sans institutions capables de corriger les erreurs, le droit formel de choisir peut devenir l'instrument de ceux qui contrôlent les représentations. La liberté d'expression n'est pas protégée parce que toute parole serait également vraie. Elle est protégée parce que la recherche de la vérité demande la possibilité de questionner, d'argumenter et de contester le pouvoir. Il faut treizièmement examiner l'allégorie de la caverne. Les prisonniers ne sont pas privés de toutes perceptions ni de toute conversation. Ils possèdent un monde commun, des noms et peut-être des formes de prestige liées à la capacité de prévoir les ombres. Mais leur ordre entier est construit sur une limitation du regard. Ils appellent réalité ce qui n'en est que l'apparence et peuvent résister à celui qui revient leur parler de la lumière. L'allégorie montre que l'adaptation subjective ne suffit pas à la liberté. Une personne peut se sentir chez elle dans une structure qui l'empêche de connaître. La vérité possède alors une fonction de désenfermement, mais cette libération exige souvent une éducation progressive du regard. Elle montre également que le libérateur ne doit pas simplement remplacer une ombre par une autre. Il doit conduire vers la capacité de voir, non produire une nouvelle dépendance à sa propre autorité. Il faut quatorzièmement considérer la vérité sur soi. La personne peut être prisonnière de représentations fausses de sa valeur, de ses possibilités ou de ses fautes. Elle peut se croire incapable de changer, responsable d'une violence qu'elle a subie, ou autorisée à tout parce qu'elle a souffert. La vérité intérieure n'est pas une pure introspection. Elle demande une confrontation avec les actes, les relations, le corps et la parole d'autrui. Le sujet n'est pas l'unique témoin fiable de tout ce qui

le concerne. Mais nul autre ne peut non plus posséder entièrement son intériorité. La connaissance de soi est un travail commun où la personne reçoit des vérités, les éprouve et se les approprie. Cette vérité libère lorsqu'elle permet de distinguer la faute réelle de la culpabilité imposée, la limitation de la résignation et le désir authentique du désir fabriqué par une domination. Il faut quinzièmement considérer la vérité sur la nature humaine. Une liberté absolue pourrait traiter le corps, les relations et les facultés comme une matière sans signification préalable. Le projet individuel leur donnerait seul leur valeur. Mais le corps n'est pas un objet extérieur possédé par un sujet déjà complet. Il appartient à l'identité de la personne et manifeste des biens, des vulnérabilités et des relations. Refuser toute signification donnée risque de livrer le corps à la volonté du plus puissant, y compris à la puissance technique ou économique. Reconnaître une nature ne signifie pas réduire chaque existence à un modèle social uniforme. La nature indique des puissances et des biens fondamentaux ; la culture, la prudence et la liberté doivent en déterminer les formes concrètes d'accomplissement. Veritatis splendor avertit qu'une liberté prétendant être absolue finit par traiter le corps comme une donnée brute jusqu'à ce que le projet lui impose une signification. Cette séparation rend la personne étrangère à sa propre incarnation. Il faut seizièmement distinguer la vérité et sa possession humaine. Affirmer qu'une vérité existe ne signifie pas prétendre la connaître parfaitement ni posséder un droit illimité de l'imposer. L'intelligence humaine est finie. Elle doit argumenter, écouter, corriger ses formulations et distinguer les degrés de certitude. La conviction de servir la vérité peut être contaminée par l'orgueil, l'intérêt ou l'identité de groupe. L'amour de la vérité demande donc l'humilité. Celui qui croit savoir doit encore pouvoir expliquer, répondre aux objections et reconnaître ce qu'il ignore. Une autorité qui refuse toute question ne manifeste pas nécessairement une plus grande certitude ; elle peut protéger sa puissance. Cette limitation épistémique ne conduit pas au relativisme. De ce que personne ne possède une science totale, il ne suit pas que toutes les propositions soient

équivalentes. Il suit que la recherche doit être commune, libre et ordonnée par des méthodes proportionnées. Il faut dix-septièmement distinguer l'obligation morale et la coercition civile. L'Homme est tenu de chercher la vérité, particulièrement dans les matières qui engagent son rapport à Dieu et le sens de sa vie. Lorsqu'il la reconnaît, il doit y adhérer. Mais cette obligation s'adresse à sa conscience. Une autorité civile ne peut produire l'acte intérieur de foi ou de conviction par la force. Elle peut seulement produire une conformité extérieure, souvent accompagnée d'hypocrisie, de peur et de ressentiment. Le droit à la liberté religieuse protège donc l'immunité contre la coercition. Il demeure même pour celui qui ne remplit pas son devoir de chercher la vérité, dans les limites du juste ordre public. Son fondement est la dignité de la personne appelée à une réponse rationnelle et libre. Cette doctrine ne signifie pas que toutes les religions ou toutes les affirmations soient également vraies. Elle distingue le jugement sur la vérité d'une doctrine et le droit civil de la personne à ne pas être forcée par un pouvoir humain. Il faut dix-huitièmement préciser le rôle de l'État. L'État ne doit pas prétendre conduire directement chaque conscience à sa perfection ultime. Il protège un ordre de droit dans lequel les personnes et les communautés peuvent chercher, enseigner, pratiquer et discuter. Il ne peut cependant être absolument indifférent à toute vérité. Il doit reconnaître au moins la vérité de l'égale dignité juridique, de l'interdiction de la violence injuste, de la valeur des engagements et du bien commun. Sans ces vérités, aucune liberté ne peut être garantie. La prétendue neutralité qui refuserait toute affirmation sur l'Homme deviendrait rapidement la loi implicite du plus fort. Pour interdire la torture, l'esclavage, la fraude ou la discrimination, il faut affirmer qu'elles sont réellement contraires à un bien humain et non seulement impopulaires. L'État doit donc être limité dans sa compétence sans être relativiste dans ses fondements. Il ne décide pas arbitrairement du vrai ; il reconnaît certaines exigences objectives sans lesquelles les droits perdent leur sens. Il faut dix-neuvièmement considérer le pluralisme. Plusieurs personnes peuvent rechercher

sincèrement la vérité et parvenir à des convictions différentes. Le pluralisme civil protège leur coexistence, leur parole et leur droit de proposer publiquement ce qu'elles tiennent pour vrai. Il ne demande pas que chacun traite ses convictions comme subjectivement insignifiantes. Une société pluraliste peut contenir des désaccords réels, pourvu qu'ils soient poursuivis sans coercition injuste, mensonge ni violence. Le dialogue n'exige pas la suspension de toute prétention à la vérité. Il exige que l'autre soit traité comme une personne capable de raison, et non comme un obstacle à neutraliser. La liberté d'autrui n'est pas respectée lorsqu'on refuse de lui dire ce que l'on croit vrai par indifférence à son bien. Elle ne l'est pas davantage lorsqu'on lui retire le pouvoir de juger en employant la contrainte. Il faut vingtièmement considérer la vérité et le pouvoir. Une structure de domination cherche souvent à contrôler non seulement les corps, mais les mots par lesquels l'oppression pourrait être reconnue. Elle appelle paix la peur, ordre l'exclusion, consentement la dépendance et mérite le privilège. La vérité libère lorsque la victime peut nommer correctement ce qu'elle subit. Dire « ceci est une injustice » transforme la souffrance privée en réalité moralement intelligible et rend possible une action commune. Cette parole ne suffit pas toujours à détruire la structure. Mais elle lui retire le pouvoir de déterminer seule la signification. La domination devient contestable dès qu'elle apparaît comme contradiction de la dignité humaine. C'est pourquoi la vérité sur l'Homme devient le principe de la libération extérieure. La liberté politique ne consiste pas seulement à choisir parmi les options autorisées par le pouvoir ; elle demande que les structures elles-mêmes soient mesurées selon la justice. Il faut vingt-et-unièmement considérer la vérité et la révolution. La dénonciation d'un ordre mensonger peut libérer, mais la rupture ne garantit pas que le nouvel ordre soit vrai. Une idéologie peut remplacer une propagande par une autre et justifier la violence au nom d'un avenir absolu. La vérité impose donc également une limite au mouvement de libération. On ne peut traiter des personnes innocentes comme instruments, inventer les faits utiles ou supprimer

toute dissidence sous prétexte que la cause générale serait juste. Une libération qui nie la dignité concrète reproduit la structure qu'elle prétend abolir. La fidélité à la vérité du moyen appartient à la vérité de la fin. Il faut vingt-deuxièmement considérer le martyr. Il semble extérieurement privé de liberté : emprisonné, menacé et parfois mis à mort. Pourtant, il peut conserver une liberté intérieure que le persécuteur ne parvient pas à posséder. Cette liberté vient de la vérité à laquelle il adhère plus fortement qu'à la conservation de ses biens temporels. Le pouvoir peut gouverner son environnement, non son jugement et son consentement. Veritatis splendor place le martyr au sommet du témoignage rendu à la vérité morale : il refuse d'appeler bien ce qui est mal, même lorsque l'obéissance extérieure lui sauverait la vie. Cette figure ne doit pas être employée pour glorifier toute souffrance ni demander aux victimes d'accepter passivement l'oppression. Elle montre que la liberté intérieure possède une source que la contrainte extérieure ne peut entièrement abolir, et qu'elle peut devenir le principe d'une résistance publique. Il faut vingt-troisièmement considérer la grâce. Le péché obscurcit l'intelligence et incline la volonté à détourner son regard. La personne ne manque pas toujours d'informations ; elle peut refuser une vérité parce qu'elle menace l'objet auquel elle s'est attachée. La grâce libère en donnant d'aimer la lumière que l'on évitait. Elle ne contraint pas l'intelligence à réciter une proposition ; elle guérit le rapport du sujet au vrai. Le Christ ne dit pas seulement que la vérité sera connue comme une donnée abstraite. Il lie cette connaissance au fait de demeurer dans sa parole et à la délivrance de l'esclavage du péché. La vérité chrétienne est donc personnelle et pratique. Elle demande une communion, une fidélité et des actes qui rendent le sujet conforme à ce qu'il professe. Il faut enfin résumer la doctrine. La vérité détermine l'objet et exclut les contradictions, mais cette détermination rend possible une action réelle. Elle ne pousse pas la volonté comme une force ; elle lui présente une raison. L'erreur peut multiplier des options imaginaires tout en diminuant la puissance effective. La loi morale n'est pas une hétéronomie servile lorsqu'elle

exprime intelligiblement le bien de la personne. La liberté civile protège le sujet contre la coercition afin qu'il puisse chercher et recevoir personnellement la vérité. Elle ne fait pas de l'erreur un droit moral ni du relativisme une condition de la paix. La vérité sur la dignité humaine fournit enfin la mesure critique des institutions, des discours et des structures de pouvoir.

Ad obiectiones

Ad primum dicendum quod : une détermination vraie peut rendre possible l'excellence. La vérité exclut certaines représentations incompatibles avec le réel, mais elle donne à la volonté un objet sur lequel son action peut effectivement porter. Le musicien n'est pas moins libre parce que certaines notes sont fausses relativement à l'œuvre ; sa maîtrise consiste à agir selon la vérité de son art.

Ad secundum dicendum quod : créer arbitrairement le bien détruirait toute possibilité de justice. Si chaque volonté produisait souverainement la valeur, aucune mesure commune ne permettrait de condamner la domination. L'Homme peut créer des projets, des œuvres et des formes singulières de vie ; il ne crée pas la dignité d'autrui ni le bien fondamental auquel sa liberté est ordonnée.

Ad tertium dicendum quod : reconnaître intelligemment une loi juste n'est pas subir une violence. La loi devient intérieure lorsque la raison comprend le bien qu'elle exprime. L'hétéronomie servile impose une fin étrangère ; la loi morale véritable conduit la puissance à son propre accomplissement. Son origine divine n'en fait pas une règle inhumaine, puisque la raison créée participe à l'ordre qu'elle reçoit.

Ad quartum dicendum quod : pouvoir se tromper davantage n'est pas agir davantage. L'erreur multiplie parfois les options imaginaires, mais elle diminue la capacité d'atteindre la fin et expose la personne à la manipulation. La créativité véritable ne demande pas de nier les structures du

réel ; elle leur donne une forme nouvelle sans les traiter comme inexistantes.

Ad quintum dicendum quod : l'immunité contre la coercition protège une responsabilité ordonnée à la vérité. La liberté politique et religieuse signifie que personne ne doit être forcé à agir contre sa conscience ou à professer une conviction qu'il ne possède pas. Elle ne signifie pas que l'État, les citoyens ou les communautés doivent considérer toute proposition comme également vraie. Le pluralisme protège la recherche, le dialogue et l'adhésion personnelle.

Conclusio practica

La parole « la vérité vous rendra libres » doit être placée au centre. Elle interdit de concevoir la vérité comme une simple collection de propositions extérieures à la vie. Une vérité qui ne transforme jamais le rapport de l'Homme au bien demeure peut-être connue verbalement, mais elle n'est pas encore devenue principe de liberté. La vérité libère d'abord l'intelligence. Elle permet de distinguer ce qui est de ce que le désir voudrait trouver. Elle empêche la peur, l'intérêt et la propagande de devenir les seuls auteurs du monde perçu. Cette libération demande des disciplines modestes : vérifier un fait, écouter l'objection, distinguer le témoignage de la rumeur, reconnaître une contradiction et corriger une parole. La liberté politique repose aussi sur ces vertus intellectuelles ordinaires. Une population qui ne peut plus distinguer l'information du spectacle demeure juridiquement libre et pratiquement gouvernable. Celui qui contrôle l'attention et la définition des mots peut orienter les choix sans supprimer formellement aucune élection. La protection de la vérité publique ne doit pas devenir un monopole gouvernemental du discours. Le pouvoir peut lui-même mentir et utiliser la lutte contre l'erreur pour éliminer la critique. Il faut donc des institutions pluralistes, des procédures de vérification, une presse indépendante, une recherche libre et un droit réel de réponse. La liberté d'expression ne signifie pas que toute parole soit protégée de toute critique ni de toute responsabilité. Elle

signifie que la vérité ne peut être durablement recherchée lorsqu'une autorité possède seule le droit de parler. La distinction entre erreur et mensonge doit également être conservée. Celui qui se trompe ne possède pas la même responsabilité que celui qui fabrique sciemment une représentation fausse afin de gouverner autrui. La correction fraternelle et le débat conviennent à l'erreur ; la fraude et la manipulation peuvent exiger une sanction. La vérité libère ensuite la volonté. Beaucoup de servitudes reposent sur une promesse fausse : « Tu ne peux vivre sans cet objet », « ton honneur dépend de leur approbation », « aucune autre réponse n'est possible », « ta valeur est identique à ta réussite ». Nommer la fausseté de cette promesse ne suffit pas toujours à défaire l'habitude, mais rend possible une première distance. La personne peut commencer à traiter comme objet de jugement ce qui se présentait comme nécessité. La thérapie, la confession, l'amitié et l'éducation sont souvent des lieux de vérité libératrice. Elles rendent visibles les motifs cachés, les blessures, les responsabilités et les possibilités que le sujet ne pouvait plus percevoir seul. Cette vérité doit être unie à la charité. Une parole exacte peut devenir une violence lorsqu'elle est donnée sans prudence, sans relation et sans considération de la capacité présente de celui qui l'entend. La vérité n'est pas honorée lorsqu'elle sert l'humiliation. La charité ne consiste cependant pas à maintenir autrui dans une illusion afin d'éviter toute douleur. Elle cherche le moment, la forme et l'accompagnement par lesquels le vrai pourra devenir un principe de guérison. La vérité sur soi-même libère du double mensonge de l'orgueil et du mépris. L'orgueilleux refuse ses dépendances et s'attribue tout bien ; celui qui se méprise refuse ses puissances et traite toute faute comme une essence immuable. La vérité affirme simultanément : « Tu as reçu », « tu as agi », « tu as pu être blessé », « tu peux avoir blessé », « tu ne te réduis ni au don ni à la faute ». Cette complexité rend possible une responsabilité sans désespoir. Dans l'ordre moral, la vérité interdit de traiter la sincérité comme critère suffisant. Une personne peut être sincèrement injuste, sincèrement fanatique ou sincèrement trompée. Il faut

respecter sa conscience sans canoniser automatiquement son jugement. Former la conscience signifie donner accès aux faits, aux principes, aux témoignages et à la possibilité d'un examen. Cela demande du temps et une communauté où reconnaître son erreur ne détruit pas toute dignité. Une culture qui transforme chaque correction en humiliation produit des sujets incapables d'avouer qu'ils se sont trompés. La recherche de vérité exige donc une miséricorde intellectuelle : on peut corriger sans exclure et changer d'avis sans perdre son identité. La liberté religieuse reçoit ici sa justification profonde. La foi ne peut être obtenue par la contrainte, parce qu'elle demande un assentiment personnel. Forcer une profession extérieure produit au mieux une conformité sociale et au pire une profanation. Mais respecter la liberté religieuse ne demande pas au croyant de traiter sa foi comme une préférence privée sans prétention à la vérité. Il peut témoigner, argumenter, enseigner et proposer, pourvu qu'il respecte la liberté de celui auquel il s'adresse. La mission et la liberté ne s'opposent donc pas. La mission propose ce qu'elle tient pour vrai ; la liberté protège la personne contre les moyens indignes qui remplaceraient la conviction par la peur, la dépendance ou la manipulation. La politique doit pareillement distinguer le bien commun et le contrôle des consciences. Elle ne peut décider de tous les biens spirituels, mais elle doit protéger les conditions de la recherche : sécurité, éducation, accès à l'information, liberté d'association et droit de ne pas être contraint. Elle doit également reconnaître certaines vérités sans lesquelles ces droits seraient contradictoires : toute personne possède une dignité, la violence injuste ne devient pas légitime par le vote, le mensonge contractuel détruit le consentement et le pouvoir doit être soumis au droit. La vérité sur la dignité humaine devient ainsi le principe de la libération extérieure. Une structure peut être stable, légale et socialement acceptée tout en contredisant ce que l'Homme est. L'esclavage, la torture, la ségrégation et l'exploitation ne deviennent pas justes parce qu'une majorité les tolère. La critique politique demande donc une mesure qui dépasse la volonté actuelle du pouvoir et de la foule. Sans vérité objective

sur la personne, le droit n'est finalement que l'expression du rapport de forces. Cette vérité ne fournit pas automatiquement toutes les solutions institutionnelles. Plusieurs politiques peuvent légitimement poursuivre le même bien, et la prudence doit tenir compte des circonstances, des effets et des compétences. Mais certaines limites demeurent. Aucune efficacité ne justifie de traiter l'innocent comme simple moyen ; aucune raison d'État ne transforme le mensonge en vérité ; aucune prospérité ne compense l'abolition de la dignité juridique d'un groupe. La vérité limite donc le pouvoir afin d'agrandir la liberté des personnes. L'interdit de la torture réduit les options du gouvernement, mais libère le citoyen de la peur d'être transformé en objet. L'interdit de la fraude réduit les moyens du commerçant, mais protège le consentement de l'acheteur. Toute limitation n'est pas ennemie de la liberté. Certaines limites empêchent qu'une liberté puissante absorbe celle d'autrui. La vérité permet de distinguer la limite protectrice de la domination arbitraire. Elle permet également de juger les projets de libération. Une révolution peut nommer justement une oppression et mentir sur ses victimes, ses méthodes ou son avenir. Le vrai ne devient pas dispensable parce que la cause est urgente. Une libération fondée sur le mensonge prépare une nouvelle dépendance. Celui qui demande au peuple de renoncer à la vérité pour atteindre la justice détruit l'instrument même par lequel l'injustice future pourra être reconnue. Le lien entre vérité et liberté protège donc simultanément l'ordre et la contestation. Il interdit au pouvoir d'appeler vrai ce qui lui est utile ; il interdit à la révolte d'appeler juste tout ce qui renverse le pouvoir. Dans la vie spirituelle, demeurer dans la parole du Christ signifie accepter une vérité qui n'est pas seulement informative, mais judiciaire et médicinale. Elle révèle le péché comme servitude et le Fils comme libérateur. Cette vérité ne flatte pas toutes les représentations de soi. Elle demande parfois de reconnaître que ce que l'on appelait autonomie était dépendance, que ce que l'on appelait amour était possession, et que ce que l'on appelait prudence était peur. Mais elle ne révèle la faute que dans un ordre de délivrance. Le Christ ne montre pas les

chaînes afin que l'Homme désespère ; il les montre parce qu'elles peuvent être brisées. La vérité chrétienne libère également de la prétention à se sauver soi-même. L'Homme ne se donne ni son être, ni la lumière, ni la grâce par laquelle il adhère. Il demeure néanmoins appelé à un assentiment réel et à une vie conforme. La formule pratique peut ainsi être fixée : la vérité ne rend pas libre en multipliant toutes les options, mais en donnant à la personne la connaissance du réel, du bien et des chaînes qui la gouvernent. Elle libère intérieurement le jugement et le désir ; elle révèle extérieurement les institutions, les discours et les rapports de pouvoir qui contredisent la dignité humaine. La liberté sans vérité devient disponible au mensonge, à l'impulsion et au plus fort. La vérité sans liberté devient une formule imposée que le sujet ne peut réellement faire sienne. Leur unité demande une recherche libre, une conscience formée, une parole courageuse et des institutions qui permettent à la personne d'adhérer au vrai sans coercition.

Quaestio XXIIII : Dieu peut-il mouvoir infailliblement la volonté de telle sorte que l'Homme se meuve néanmoins lui-même ?

Utrum Deus voluntatem infallibiliter movere possit ita ut homo nihilominus seipsum moveat ?

Les questions précédentes ont établi que l'Homme est une cause véritable sans être une cause première, que sa liberté ne consiste ni dans l'absence de causalité ni dans l'intervention du hasard, et que ses actes peuvent former progressivement sa puissance d'agir. Il reste maintenant à considérer directement l'action de Dieu au principe de l'acte volontaire. Si Dieu meut la volonté, l'Homme peut-il encore se mouvoir lui-même ? Si la motion divine obtient infailliblement l'acte qu'elle ordonne, le consentement humain demeure-t-il un acte personnel ou devient-il l'exécution d'un décret étranger ? La difficulté vient souvent d'une représentation corporelle de la motion. Un corps en pousse un autre, lui communique une impulsion et détermine son déplacement. Plus l'efficacité de la cause extérieure est grande, moins le mobile semble avoir d'initiative. Si Dieu mouvait ainsi la volonté, celle-ci serait comparable à une pierre projetée ou à un instrument inerte : elle subirait un mouvement dont elle ne serait pas le principe. Mais la volonté n'est pas un corps, et Dieu n'est pas une cause située à côté d'elle. Dieu ne rencontre pas une puissance déjà constituée indépendamment de lui pour lui imposer ensuite un

mouvement extérieur. Il crée la volonté, la conserve, lui donne son inclination au bien, lui présente des objets par l'intelligence et lui donne l'actualité même par laquelle elle exerce son opération. Sa causalité atteint la racine de la puissance au lieu de se substituer extérieurement à son exercice. La formule « Dieu meut la volonté » doit donc être comprise selon une causalité créatrice et transcendante. Dieu cause non seulement que l'acte existe, mais qu'il procède de la volonté selon le mode propre de celle-ci. Il ne produit pas d'abord un mouvement neutre que l'Homme devrait ensuite s'approprier ; il produit que l'Homme lui-même veuille, juge, consente et se meuve. Une contradiction paraît néanmoins subsister. Ce qui est mû reçoit une actualité d'un autre ; ce qui se meut paraît se donner à soi-même cette actualité. Comment la même volonté peut-elle être simultanément active et passive sous le rapport d'un même acte ? Ne faudrait-il pas choisir entre une action venant de Dieu et une action venant de l'Homme ? La difficulté disparaît lorsqu'on distingue les ordres de causalité. La volonté ne se donne pas l'existence, la puissance ni la première actualité qui la fait passer de la possibilité à l'exercice. Sous ce rapport, elle est mue. Mais, une fois actualisée selon sa nature rationnelle, elle devient elle-même le principe prochain de la détermination volontaire : elle veut la fin, ordonne les moyens, consent et commande. Sous ce rapport, elle se meut. Il ne s'agit pas de deux fragments d'un même acte, dont une partie serait divine et l'autre humaine. L'acte tout entier dépend de Dieu comme Cause première ; il appartient tout entier à l'Homme comme au sujet qui veut et à la cause seconde qui le produit selon son mode. Plus profondément Dieu donne à la volonté d'agir, plus véritablement il lui donne d'être cause. La difficulté atteint son point maximal avec l'infaillibilité. Dieu peut-il vouloir qu'un acte advienne sans que cet acte puisse finalement manquer, tout en le voulant comme libre ? Si l'ordre divin est infaillible, ne devient-il pas nécessaire que l'Homme agisse ? Et si l'Homme conserve réellement la possibilité de ne pas agir, la volonté divine ne devient-elle pas faillible ? Il faudra distinguer la nécessité de la conséquence et la nécessité du conséquent. Il est nécessaire que, si Dieu veut

infailliblement qu'un acte libre advienne, cet acte advienne ; autrement la volonté divine échouerait. Mais il ne suit pas que l'acte advienne par nécessité interne, comme un effet naturel incapable d'alternative. Dieu peut vouloir avec certitude non seulement l'existence de l'effet, mais son mode contingent et volontaire. Cette distinction ne constitue pas un jeu verbal. La manière dont un effet est produit appartient elle-même à l'objet de la causalité divine. Dieu ne veut pas seulement « que Pierre agisse » ; il peut vouloir « que Pierre agisse librement, par intelligence et consentement ». Une nécessité imposée à Pierre contredirait alors l'ordre même voulu par Dieu. L'Écriture place cette vérité sous une forme paradoxalement simple. Le Siracide affirme que Dieu a créé l'Homme et l'a laissé à son libre arbitre. Saint Paul demande pourtant aux Philippiens de travailler à leur salut, parce que Dieu produit en eux la volonté et l'action. Le même Apôtre peut dire qu'il a travaillé plus que les autres tout en ajoutant que c'était la grâce de Dieu avec lui. L'action divine et l'action humaine ne s'ajoutent pas comme deux contributions extérieures ; l'action humaine elle-même est portée par l'action divine.

Obiectiones

Obiectio I — Une motion divine ferait de la volonté un instrument passif

Il semble que Dieu ne puisse mouvoir infailliblement la volonté sans abolir son automotion. Un instrument n'agit pas par lui-même, mais selon l'impulsion de l'agent principal. La plume écrit ce que l'écrivain lui fait tracer ; le marteau produit l'effet déterminé par l'artisan. Si la volonté humaine est l'instrument de Dieu, son acte appartient véritablement à Dieu seul. L'Homme ne serait que le lieu ou le moyen par lequel une causalité supérieure réalise son dessein. Son intelligence et son consentement pourraient accompagner subjectivement le mouvement, mais ils n'en seraient pas les causes véritables. Plus l'action divine serait efficace, plus la passivité humaine serait complète. Une motion infaillible ferait de l'assentiment un résultat produit, non une réponse personnelle.

Obiectio II — Être mû et se mouvoir seraient contradictoires
De plus, être mû et se mouvoir sont des rapports opposés. Ce qui est mû est en puissance et reçoit l'acte ; ce qui meut est en acte et communique l'actualité. Or une même réalité ne peut être en puissance et en acte sous le même rapport. Si la volonté est mue par Dieu à vouloir tel objet, elle ne se meut pas elle-même à ce même objet. Si elle se meut elle-même, la motion divine devient superflue ou se réduit à la création générale de sa faculté. Dire qu'elle est à la fois mue et motrice semblerait donc réunir deux explications incompatibles. L'une des causes doit finalement être la véritable origine de la détermination.

Obiectio III — La prescience fixerait déjà l'acte
En outre, Dieu connaît infailliblement tous les actes futurs. Ce qu'il connaît ne peut ne pas advenir, car la science divine ne peut être fausse. Avant même que l'Homme délibère, l'issue est donc déjà certaine. Si Dieu sait éternellement que Pierre consentira, Pierre ne peut refuser sans rendre fausse la connaissance divine. La prescience suffit ainsi à fixer l'acte, indépendamment même de toute motion ou de tout décret. L'expérience de la délibération serait subjective : Pierre ignore ce que Dieu sait déjà. Les possibilités qu'il considère ne seraient pas également réelles, puisque l'une seule est compatible avec la vérité éternelle.

Obiectio IIII — Un décret infaillible abolirait toute alternative
Encore, une décision n'est libre que si l'agent peut agir autrement. Or, sous la supposition d'un décret divin infaillible, l'acte contraire ne peut advenir. Il est impossible que Dieu décrète efficacement le consentement et que l'Homme refuse. La distinction entre nécessité de la conséquence et nécessité du conséquent ne semble pas sauver l'alternative réelle. Dans l'ordre concret où la personne agit, le décret existe et son effet est certain. L'autre choix n'appartient donc pas au monde réellement possible. L'infaillibilité divine ne laisserait qu'une possibilité abstraite considérée en retranchant la cause qui

détermine effectivement l'acte. Une telle possibilité ne suffirait pas à la liberté.

Obiectio V — La responsabilité exigerait une première initiative humaine

Enfin, pour être responsable, l'Homme doit être l'auteur de son consentement. Si l'initiative déterminante vient entièrement de Dieu, l'Homme ne fait qu'accueillir ce qui a déjà été causé en lui. Il faudrait donc qu'un premier mouvement appartienne exclusivement à la créature : une ouverture, une demande, une non-résistance ou un commencement de consentement. Dieu pourrait ensuite assister et achever l'acte sans confisquer son origine humaine. Mais si Dieu cause même ce premier mouvement, l'Homme ne semble jamais commencer réellement. La responsabilité exigerait donc une région de l'initiative soustraite à la causalité divine.

Sed contra est quod dicitur

Le Siracide enseigne que Dieu a créé l'Homme et l'a laissé à son libre choix : devant lui sont la vie et la mort, et il reçoit ce qu'il choisit. Saint Paul commande pourtant : « Travaillez à votre salut », puis donne comme raison que Dieu agit dans les fidèles pour produire la volonté et l'action. La motion divine ne rend donc pas inutile l'exhortation à l'acte humain ; elle en constitue le fondement. Le même Apôtre affirme : « Je me suis donné de la peine plus que tous les autres », puis corrige toute prétention à l'autosuffisance : c'est la grâce de Dieu avec lui. Il ne remplace pas son travail par la grâce ni la grâce par son travail. L'effet appartient au sujet humain sous l'action première de Dieu. Rabbi Akiva enseigne que tout est prévu et que la liberté est donnée. La sentence ne résout pas par une explication technique le rapport entre science divine et acte humain, mais refuse que l'affirmation de l'un entraîne la suppression de l'autre. Maïmonide soutient que la connaissance divine des futurs contingents ne les détermine pas comme notre connaissance pourrait être pensée comme la conclusion d'une cause. La connaissance de Dieu est identique

à son essence et ne doit pas être mesurée par les catégories de la connaissance humaine ; selon le Guide, la certitude de cette connaissance n'impose pas à l'une des deux éventualités une nécessité créée. Commentant Philippiens 2, Jean Chrysostome formule lui-même l'objection : si Dieu produit le vouloir, pourquoi l'Apôtre exhorte-t-il encore ? Sa réponse refuse aussi bien l'inaction que l'autosuffisance : l'action de Dieu doit donner confiance et fortifier la résolution humaine, non rendre vaine l'obéissance demandée. Saint Thomas affirme simultanément que la volonté se meut elle-même quant à l'exercice de l'acte, qu'elle a besoin d'être mue par le premier moteur, et que Dieu seul peut atteindre intérieurement la volonté à sa racine, puisqu'il est Cause de sa nature et de son inclination au bien universel. Il précise que la Providence divine meut chaque cause selon sa condition : les causes nécessaires produisent nécessairement, tandis que les causes contingentes produisent contingemment. Le concile de Trente condamne l'affirmation selon laquelle le libre arbitre, mû et excité par Dieu, ne coopérerait aucunement en consentant et demeurerait comme une chose inanimée purement passive. La motion divine et la coopération réelle appartiennent donc ensemble au périmètre doctrinal catholique.

Respondeo dicendum quod

Je réponds que Dieu peut mouvoir infailliblement la volonté de telle sorte que l'Homme se meuve véritablement lui-même. Dieu meut la volonté à la racine de sa puissance : il lui donne d'exister, de tendre au bien, de passer à l'acte et d'exercer son opération. Mais il ne la pousse pas comme un corps extérieur ; il cause qu'elle connaisse, veuille, consente et devienne le principe prochain de l'action. La volonté est mue par Dieu comme cause seconde et se meut elle-même comme cause prochaine. L'infaillibilité de l'ordre divin établit la certitude de l'acte sans transformer son mode volontaire en nécessité contraignante. Il faut premièrement purifier le concept de motion. Le mot évoque spontanément un déplacement local, mais il signifie plus largement le passage de la puissance à l'acte. Une intelligence est mue lorsqu'elle passe de l'ignorance

à la connaissance ; une volonté lorsqu'elle passe de la capacité de vouloir à l'exercice actuel. Une cause extérieure peut mouvoir un corps sans être la cause de sa nature. Un homme soulève une pierre contre son inclination ; le mouvement demeure violent relativement à la pierre. Mais Dieu est Cause de la volonté elle-même. Il ne lui communique pas une impulsion étrangère à ce qu'elle est : il donne à la puissance volontaire d'exercer son mouvement propre. La causalité divine est donc plus intérieure que toute causalité créée. Un homme peut proposer un objet, argumenter, menacer, séduire ou agir sur les passions d'autrui. Il ne peut entrer immédiatement dans la racine de la volonté et produire son exercice comme exercice intérieur. Dieu le peut parce qu'il donne l'être à la volonté et demeure présent à sa puissance comme Cause première. Il faut deuxièmement distinguer le principe extérieur et la manière extérieure d'agir. Dieu est extérieur à la créature par distinction d'essence : il n'est ni une partie de l'âme ni une faculté humaine. Mais son action n'est pas extérieure à la manière d'une force qui rencontrerait la volonté du dehors. Une violence possède un principe extérieur sans concours du sujet. La motion divine produit précisément le concours du sujet : c'est la volonté qui veut, bien qu'elle soit mue. Saint Thomas répond que l'origine extérieure ne suffit pas à constituer la violence ; il faut encore que le mobile ne concoure pas à l'acte. Or, dans la motion divine de la volonté, la volonté elle-même exerce le vouloir. Il faut troisièmement distinguer la puissance, l'exercice et la spécification. La volonté reçoit de Dieu sa puissance générale et son inclination au bien. Dans l'acte particulier, elle reçoit l'actualité de l'exercice ; par l'intelligence, l'objet lui est présenté sous une raison de bien ; par son consentement, elle se détermine à cet objet. Ces distinctions ne partagent pas l'acte entre plusieurs auteurs. Elles montrent plusieurs dépendances à l'intérieur du même acte. Dieu cause l'intelligence qui juge, la volonté qui consent et leur opération commune. L'Homme juge et consent véritablement parce que ces actes sont ceux de ses facultés. La volonté se meut elle-même spécialement selon l'ordre de la fin et des moyens. Ayant voulu une fin, elle commande la

recherche et l'adoption des moyens. Son vouloir antérieur devient un principe actuel d'un vouloir ultérieur. Saint Thomas peut ainsi dire qu'elle se meut elle-même comme cause prochaine tout en ayant besoin du premier moteur sous un autre rapport. Il faut quatrièmement résoudre l'apparente contradiction entre être en puissance et être en acte. Une même réalité ne peut être simultanément en puissance et en acte sous le même rapport exact. Mais elle peut être en acte sous un rapport et en puissance sous un autre. L'Homme qui veut actuellement une fin possède en acte cette volition ; il demeure en puissance relativement à la détermination précise des moyens. Par la fin déjà voulue, il peut se mouvoir à délibérer et à choisir. Il est donc moteur en vertu d'une actualité déjà reçue et mobile relativement à l'actualité ultérieure. Plus profondément, aucune cause créée n'est acte pur. Toute cause seconde agit par une perfection reçue. Elle peut communiquer une actualité parce qu'elle est en acte, mais cette actualité dépend d'une cause antérieure et ultimement de Dieu. L'automotion créée n'est donc jamais une auto-actualisation absolue. Elle est l'exercice par lequel une réalité déjà actualisée sous un rapport devient principe d'une actualité ultérieure. Cette structure vaut pour le vivant en général et atteint dans la volonté une forme rationnelle. Il faut cinquièmement distinguer la première initiative absolue et l'initiative prochaine. La première appartient à celui qui ne reçoit d'aucune cause l'être ni le pouvoir d'agir. Elle appartient exclusivement à Dieu. L'initiative prochaine appartient au sujet dont procède immédiatement l'acte selon son mode propre. Pierre prend véritablement l'initiative de parler lorsqu'il juge, veut et commande sa parole, bien que son existence, ses facultés et leur actualité soient causées par Dieu. Exiger de Pierre une initiative absolue afin que sa parole soit sienne reviendrait à exiger qu'il soit Dieu. Cette exigence abolirait toute causalité seconde par définition. La responsabilité humaine ne repose donc pas sur une première initiative métaphysique, mais sur une initiative personnelle : l'acte procède de la personne par connaissance et consentement. Dieu ne parle pas à la place de Pierre ; il cause

que Pierre parle. Il faut sixièmement distinguer cause principale et cause instrumentale. La volonté humaine peut être dite instrument de Dieu sous certains rapports, particulièrement lorsque Dieu l'ordonne à une œuvre qui dépasse ses seules forces. Mais l'instrumentalité ne signifie pas toujours inertie. Un instrument vivant ou rationnel possède une opération propre. Le ministre comprend et consent ; le prophète reçoit et parle selon ses facultés ; l'Apôtre travaille avec une intelligence, une intention et une charité véritables. L'Homme doit surtout être appelé cause seconde personnelle. Cette expression évite de le réduire au modèle du marteau. Il agit dans la vertu de la Cause première, mais détermine l'effet selon la forme rationnelle qu'il a reçue. Lorsque Paul évangélise, Dieu est Cause première de l'être, de la grâce, de l'appel et de l'efficacité surnaturelle ; Paul est réellement le prédicateur qui voyage, pense, souffre, parle et aime. La grâce avec lui ne remplace pas sa peine : elle fait que sa peine devienne féconde. Il faut septièmement comprendre que la causalité divine ne rencontre aucune concurrence quantitative. Deux ouvriers peuvent se partager une tâche parce qu'ils appartiennent au même ordre et disposent de puissances limitées. Plus l'un accomplit, moins il reste matériellement à l'autre. Dieu et la créature n'agissent pas comme deux causes coordonnées. Dieu donne à la créature l'être et la puissance par lesquels elle produit. Son action ne remplit pas un espace que l'action humaine devait occuper ; elle fonde cet espace. C'est pourquoi il n'est pas exact de dire que Dieu accomplit quatre-vingts pour cent d'un acte et l'Homme vingt pour cent, ni même que Dieu commence et que l'Homme complète. L'acte entier dépend de Dieu comme Cause première et procède entier de la volonté comme cause seconde. La totalité est asymétrique. L'Homme n'est pas cause de tout ce que Dieu cause sous la raison de l'être ; Dieu est Cause de tout ce que l'Homme cause sous la raison de l'acte positif. Mais l'Homme demeure sujet et auteur prochain de sa détermination volontaire. Il faut huitièmement distinguer causalité divine et causalité morale. Dans un acte bon, Dieu cause l'acte, la rectitude positive, la lumière et la grâce qui l'ordonnent au

bien. La volonté consent et accomplit personnellement ce bien. Dans un acte mauvais, Dieu cause ce qu'il y a d'être, de puissance et d'opération ; la volonté défaillante cause que l'acte manque à sa règle. La motion universelle n'introduit pas la malice comme malice. Cette distinction confirme que la volonté n'est pas un instrument passif. Si elle ne possédait aucune causalité propre, le défaut ne pourrait lui être imputé. La possibilité de la faute révèle négativement la réalité de son ordre causal, bien que Dieu demeure Cause de tout ce qui est positif dans l'acte. Il faut neuvièmement distinguer infaillibilité et coercition. Une cause agit avec coercition lorsque son effet s'oppose au consentement ou se produit indépendamment de lui. L'infaillibilité signifie seulement que l'ordre voulu ne manque pas son terme. Dieu peut obtenir infailliblement un consentement en causant que la volonté consente, non en produisant un comportement contre elle. Faire vouloir n'est pas forcer à agir sans vouloir. La différence est manifeste entre l'homme physiquement contraint de signer et celui qui est intérieurement convaincu de signer. Le geste peut être extérieurement identique, mais la structure volontaire diffère. La causalité divine atteint cette structure elle-même : elle peut faire que le second acte procède réellement du jugement et de la volonté. L'infaillibilité divine n'est donc pas ajoutée après le consentement comme une garantie extérieure. Elle enveloppe l'ordre entier dans lequel le consentement est librement produit. Il faut dixièmement distinguer nécessité de la conséquence et nécessité du conséquent. La nécessité de la conséquence signifie : si Dieu veut infailliblement que Pierre accomplisse librement un acte, il est impossible que la volonté divine échoue et que l'acte ne soit pas accompli. La nécessité du conséquent signifierait : l'acte de Pierre, considéré dans sa cause prochaine, procède par une nécessité qui exclut le mode volontaire. Or cette seconde conclusion ne suit pas de la première. On peut comparer, imparfaitement, la proposition : « Si Pierre est actuellement assis, il est nécessaire que la proposition "Pierre est assis" soit vraie. » Cette nécessité logique n'implique pas que Pierre soit assis par nature ou qu'il ait été contraint de s'asseoir. Dans l'ordre divin, la certitude est

incomparablement plus profonde, puisqu'elle dépend de la causalité de Dieu. Mais elle n'impose pas davantage un mode contraire à celui que Dieu cause. Il est infailliblement vrai que l'acte libre advient librement. Saint Thomas formule cette différence en disant que, sous la supposition que Dieu meut la volonté à un acte, l'absence de cet acte est incompatible avec la supposition ; elle n'est pas impossible absolument comme si la volonté avait perdu sa nature contingente. Il faut onzièmement considérer les possibilités alternatives. Avant le choix, la volonté est une puissance rationnelle ordonnée à plusieurs biens particuliers. Cette ouverture appartient à sa nature. La motion divine ne transforme pas la puissance en cause naturelle univoquement déterminée. Lorsque l'acte est posé, une seule possibilité est actualisée. L'autre n'est plus simultanément réalisable avec l'acte accompli, mais elle appartenait à la puissance comme alternative envisagée et praticable selon l'ordre de la cause prochaine. Sous la supposition complète de la motion divine infaillible, l'acte contraire n'advient pas. Mais cette non-actualité ne signifie pas que Pierre ait été empêché par une violence d'agir autrement. Elle signifie que l'ordre réel comprend son consentement à cet acte. Les écoles théologiques préciseront diversement la nature de cette possibilité et le rapport entre le décret, les futurs conditionnels, la prémotion et le consentement. Le principe commun demeure que la certitude divine ne doit pas être obtenue en supprimant la causalité volontaire. Il faut douzièmement considérer la prescience. Connaître un acte n'est pas, formellement, le contraindre. Un historien connaît avec certitude qu'un homme a librement posé un acte passé ; cette connaissance ne transforme pas rétrospectivement le choix en nécessité. La comparaison est imparfaite parce que Dieu ne connaît pas comme un observateur postérieur. Il connaît éternellement et causalement toutes choses. Mais elle montre que la certitude de la connaissance et le mode de l'objet sont distincts. Dieu ne connaît pas un futur qui serait indépendant de lui et dont il attendrait l'actualisation. Il connaît dans son acte éternel l'ordre qu'il cause, y compris les causes secondes et leur mode. Il connaît donc l'acte libre

précisément comme procédant librement de son auteur. Maïmonide insiste, dans un cadre métaphysique différent, sur l'incomparabilité de la connaissance divine et de la nôtre. La certitude divine ne doit pas être traitée comme une représentation humaine antérieure qui viendrait fermer l'avenir. Il faut treizièmement distinguer l'éternité et l'antériorité temporelle. Dieu ne sait pas « avant » notre acte comme un spectateur situé à une date plus ancienne. Son éternité contient sans succession la totalité du temps. L'acte de demain est futur pour nous ; il est présent à Dieu selon le mode de la science éternelle. Cette présence ne retire pas à l'acte sa temporalité, sa contingence ni son origine créée. La confusion naît lorsque l'on transforme l'éternité en un passé infiniment ancien. On imagine alors une décision divine prise avant l'existence de l'Homme et imposée ensuite à celui-ci. Mais le décret éternel n'est pas un événement temporel concurrent de la décision humaine ; il est le principe transcendant de l'ordre dans lequel cette décision existe. Il faut quatorzièmement considérer la finalité de la motion. Dieu ne meut pas seulement une puissance indifférente vers un résultat extérieur. Il meut la volonté selon son orientation naturelle au bien et selon les fins particulières qu'elle connaît. Un acte libre possède une raison. La personne agit parce qu'elle reconnaît un bien, une obligation, une promesse ou une fin. Dieu peut causer cet ordre rationnel sans le remplacer par une force aveugle. La motion divine peut comprendre l'illumination de l'intelligence, l'inclination de la volonté, la présentation des circonstances, l'aide d'autrui et toutes les médiations par lesquelles l'objet devient volontairement choisi. Elle ne doit pas être imaginée comme un choc métaphysique isolé de la délibération. Il faut quinzièmement considérer le commentaire de Chrysostome. L'objection qu'il relève demeure permanente : si Dieu produit le vouloir, pourquoi exhorter, avertir, récompenser ou punir ? Sa réponse maintient l'action humaine : l'assurance que Dieu agit ne dispense pas de la résolution, mais empêche le découragement et la présomption. L'exhortation elle-même peut appartenir aux moyens par lesquels Dieu meut. La parole entendue éclaire, encourage et suscite une décision.

L'infaillibilité de l'ordre n'abolit pas les médiations ; elle comprend leur efficacité. Dire que Dieu donnera la fidélité ne rend pas inutile l'enseignement de la fidélité. Dieu peut vouloir donner la fidélité précisément par l'enseignement, la prière, l'exemple et le consentement de celui qui les reçoit. Il faut seizièmement considérer le concile de Trente. Le canon 4 exclut que la volonté mue et excitée par Dieu soit comme une chose inanimée qui ne ferait absolument rien. Elle coopère en consentant à l'appel. Cette coopération ne signifie pas que la volonté fournirait une causalité indépendante qui compléterait une grâce insuffisante. Elle signifie que l'effet de la grâce inclut un véritable acte de la volonté. Le concile affirme également la possibilité de refuser le consentement dans le contexte de la préparation à la justification. Cette affirmation interdit toute théorie qui transformerait l'Homme en matière passive. Elle ne tranche pas à elle seule toutes les analyses modales par lesquelles les écoles expliquent pourquoi certaines motions ou grâces obtiennent infailliblement l'acte. Il faut dix-septièmement considérer Rabbi Akiva. « Tout est prévu, et la liberté est donnée » ne doit pas être transformé en formule chrétienne de la prémotion ou de la grâce. Son contexte et ses catégories sont différents. Mais la maxime témoigne d'un refus ancien de sacrifier la responsabilité humaine à la science divine. La prudence comparative exige de tenir la tension sans prétendre que les traditions fournissent une théorie identique. Maïmonide protège la différence radicale entre science divine et science humaine ; Thomas articule cette science à une causalité première qui conserve le mode contingent des causes. Leur confrontation permet au moins d'exclure un anthropomorphisme commun : Dieu ne sait pas comme un observateur qui devinerait l'avenir, et il ne meut pas comme un corps qui pousserait une volonté. Il faut dix-huitièmement considérer le mérite et la responsabilité. Un acte peut être méritoire seulement s'il procède de la personne selon la liberté. Mais l'origine divine de sa puissance ne supprime pas cette appartenance. La causalité créée suffit à l'imputation dans son ordre. Pierre est responsable parce qu'il a compris, jugé et consenti. Il n'a pas besoin d'être Cause première de son

consentement. L'exigence d'une première initiative humaine absolue introduirait un commencement incréé dans chaque acte moral. Elle rendrait impossible non seulement la grâce, mais toute dépendance créée. Il faut enfin formuler la structure complète de la motion divine. Dieu donne l'être à la personne, crée sa volonté, l'ordonne au bien universel, conserve ses puissances, lui présente des objets par l'ordre de la Providence, l'actualise et cause qu'elle exerce son acte. La personne, ainsi mue, connaît, délibère, consent et commande. Elle ne reçoit pas un acte achevé ; elle produit personnellement l'acte qu'elle reçoit de pouvoir produire. L'infaillibilité appartient à la Cause première, la liberté au mode de la cause seconde. Ces deux propriétés ne s'excluent pas, parce qu'elles ne répondent pas à la même question. L'une affirme que l'ordre divin atteint certainement sa fin ; l'autre affirme comment la volonté produit l'acte dans cet ordre.

Ad obiectiones

Ad primum dicendum quod : la volonté ne doit pas être assimilée à un instrument inerte. Même lorsqu'elle est dite instrument de Dieu, elle est un instrument vivant et rationnel, ou plus exactement une cause seconde personnelle, qui agit par intelligence et consentement. La motion divine ne contourne pas ces actes ; elle cause qu'ils soient exercés. L'Homme n'est donc pas seulement le lieu où Dieu agit, mais le sujet auquel le vouloir appartient.

Ad secundum dicendum quod : une puissance peut être actualisée par un autre et devenir elle-même principe prochain d'un acte ultérieur. La volonté est mue par Dieu quant à l'actualité première de son exercice, puis elle se meut selon la fin voulue, le jugement et le commandement. Elle n'est pas en puissance et en acte sous le même rapport exact. Son automotion est réelle sans être absolue.

Ad tertium dicendum quod : connaître l'acte n'est pas le contraindre. Dieu connaît éternellement l'acte selon son mode propre et ne le transforme pas en événement nécessaire du seul

fait qu'il le connaît infailliblement. Sa connaissance n'est pas une anticipation humaine placée avant le choix ; elle est l'acte éternel dans lequel le contingent est connu comme contingent et le libre comme libre.

Ad quartum dicendum quod : l'infaillibilité de l'ordre n'est pas la nécessité interne de l'acte. Sous la supposition complète de la motion divine, l'acte contraire n'advient pas ; mais l'acte produit procède encore d'une puissance rationnelle, par jugement et consentement, sans violence. Dieu veut infailliblement non seulement que l'acte existe, mais qu'il existe librement. Les écoles peuvent diverger sur l'analyse exacte des alternatives sans nier ce principe.

Ad quintum dicendum quod : la première initiative absolue appartient à Dieu sans supprimer l'initiative créée. L'Homme commence réellement dans l'ordre des causes secondes : il devient principe prochain de son jugement, de son consentement et de son commandement. Exiger qu'il commence indépendamment de Dieu reviendrait à faire de lui une cause incréée. La responsabilité demande que l'acte soit sien, non qu'il soit sans Cause première.

Conclusio practica
Cette doctrine résout le cœur de la formule « part de Dieu, part de l'Homme » en montrant qu'elle est inadéquate si le mot « part » désigne une fraction. Il n'existe pas une portion de l'acte qui viendrait de Dieu et une autre que l'Homme accomplirait seul. Tout vient de Dieu comme de la Cause première ; tout appartient à l'Homme comme au sujet qui veut et à la cause seconde qui agit. Cette totalité asymétrique protège d'abord la responsabilité. L'Homme ne peut attribuer son péché à Dieu sous prétexte que rien n'échappe à la causalité divine. La malice procède du défaut de son consentement créé ; elle n'est pas une perfection produite par Dieu. Il ne peut pas davantage attribuer à Dieu sa passivité. L'attente religieuse qui refuse de délibérer, de travailler ou d'agir n'honore pas la motion divine. Dieu peut précisément vouloir produire l'effet par

l'intelligence, l'effort et l'initiative de la cause seconde. La prière ne remplace donc pas l'action. Elle reconnaît la source dont l'action dépend, demande la lumière et la force, puis engage la personne à exercer ce qu'elle reçoit. L'action ne remplace pas non plus la prière. Celui qui agit comme si son intelligence, sa volonté et les circonstances s'étaient produites elles-mêmes transforme sa causalité seconde en idole. Saint Paul offre la formule la plus équilibrée : il travaille réellement, plus que d'autres, et reconnaît la grâce avec lui. La gratitude ne diminue pas son activité ; elle en dit la vérité. La doctrine protège ainsi contre le fatalisme. Le fatalisme sépare l'issue des causes rationnelles : ce qui doit arriver arriverait quoi que l'Homme fasse. La Providence chrétienne enseigne au contraire que ce que Dieu veut peut arriver précisément par ce que l'Homme fait. L'avertissement, le conseil, la prudence et la décision ne sont pas des apparences placées devant un résultat déjà accompli. Ils appartiennent à l'ordre causal par lequel le résultat est produit. La certitude du dessein divin ne rend donc pas les moyens inutiles. Elle fonde leur efficacité. Dieu ne décrète pas seulement une fin abstraite ; il ordonne les causes par lesquelles elle adviendra. Cette doctrine protège également contre l'angoisse de l'autocréation. L'Homme ne doit pas produire seul le premier mouvement de tout bien. Il peut recevoir une lumière, un désir de conversion, un secours ou une force qui le précèdent sans perdre la dignité de son consentement. Reconnaître que le premier mouvement vient de Dieu n'infantilise pas la personne. Cela lui permet de répondre sans prétendre être sa propre source. La vie spirituelle ne consiste donc ni à attendre une impulsion irrésistible ni à produire la sainteté par une tension souveraine. Elle consiste à recevoir, discerner, consentir et persévérer sous une action divine qui ne supprime jamais la vérité du sujet. Cette réception possède une forme active. Écouter, demander, ouvrir une parole, chercher conseil et éviter une occasion sont déjà des actes par lesquels la volonté se dispose sous la grâce. Mais aucune de ces dispositions ne devient la cause première du don. Même la prière qui demande le secours est déjà portée par le secours qu'elle demande. La doctrine transforme

également le rapport à la réussite. Lorsque l'acte bon aboutit, la personne peut reconnaître qu'elle l'a véritablement accompli sans oublier qu'elle en a reçu la puissance, les occasions et l'actualité. L'humilité chrétienne n'impose pas de dire : « Je n'ai rien fait. » Elle apprend à dire : « J'ai réellement agi, mais rien de ce qui rendait cet acte possible ne venait de moi comme d'une origine absolue. » Cette reconnaissance ne détruit pas la louange humaine. On peut honorer le courage, la fidélité et le travail d'une personne tout en rendant grâce à Dieu. La louange porte sur la causalité seconde ; l'adoration sur la Cause première. La doctrine donne encore une mesure à l'autorité. Un pouvoir humain ne doit pas imiter caricaturalement la causalité divine en prétendant produire directement la volonté d'autrui. Il ne possède ni la science ni l'intériorité créatrice de Dieu. Lorsqu'un gouvernement, un éducateur ou un supérieur cherche à obtenir un comportement en détruisant le jugement et le consentement, il ne rend pas l'action plus certaine au sens providentiel ; il la rend moins personnelle. L'autorité juste agit par la vérité, l'exemple, la loi et l'encouragement afin que le sujet devienne réellement cause. Elle ne traite pas la personne comme une matière dont seule l'obéissance extérieure importerait. La motion divine devient donc le modèle transcendant qui interdit aux pouvoirs créés de se prendre pour Dieu. Dieu seul peut toucher intérieurement la volonté sans violence, parce qu'il en est le Créateur. Toute cause humaine doit respecter une intériorité qu'elle n'a pas produite. La doctrine protège aussi la liberté politique contre une fausse notion de souveraineté. Une personne n'a pas besoin d'être absolument indépendante pour être libre ; elle doit pouvoir agir par son jugement et son consentement dans un ordre juste. La dépendance comme telle n'est pas la servitude. L'enfant dépend d'une éducation, le citoyen du droit commun et le malade du soin. La servitude commence lorsque la dépendance est organisée pour absorber la causalité du sujet au lieu de la soutenir. Le principe de subsidiarité reçoit ici un fondement métaphysique. Une cause supérieure manifeste sa perfection non lorsqu'elle remplace toutes les causes inférieures, mais lorsqu'elle leur donne de produire leurs effets

propres. Dieu gouverne en donnant aux créatures la dignité de causer. Analogiquement et avec toutes les limites nécessaires, l'autorité humaine doit chercher à rendre les personnes et les communautés capables d'agir plutôt qu'à conserver leur impuissance. Cette doctrine éclaire enfin la responsabilité face au mal. On ne peut dire : « Puisque Dieu savait et pouvait empêcher, mon acte n'était pas mien. » La science et la causalité divines n'ont pas remplacé le jugement créé par lequel le mal a été voulu sous une apparence de bien. La Providence permet la défaillance sans en produire la privation morale. La volonté demeure cause de son manque à la règle, même si tout ce qu'elle possède d'être et de puissance dépend de Dieu. La formule finale peut être fixée : Dieu ne meut pas la volonté en agissant à sa place ; il la meut en lui donnant d'agir. L'Homme ne se meut pas indépendamment de Dieu ; il se meut parce que Dieu le constitue comme cause personnelle. L'acte est tout entier de Dieu comme Cause première et tout entier de l'Homme comme sujet qui veut.

Quaestio XXV : La grâce peut-elle libérer infailliblement la volonté sans abolir son libre consentement ?

Utrum gratia voluntatem infallibiliter liberare possit quin liberum eius consensum tollat ?

La question précédente a établi que Dieu peut mouvoir infailliblement la volonté sans agir à sa place. La causalité divine atteint la racine de la puissance créée et lui donne d'exercer personnellement son opération. Il faut maintenant appliquer cette doctrine à l'ordre de la grâce. Dieu peut-il libérer une volonté blessée, produire en elle la conversion et obtenir infailliblement son consentement sans transformer ce consentement en effet contraint ? La difficulté est plus grande que dans l'ordre naturel. Il ne s'agit pas seulement de mouvoir une volonté capable d'un acte proportionné à sa nature, mais de la relever du péché, de la guérir dans ses dispositions et de l'ordonner à une communion surnaturelle qu'elle ne peut produire par ses seules forces. La grâce doit à la fois précéder la volonté, la transformer et susciter son acte. Si cette grâce est efficace, elle paraît déterminer le consentement. Si elle ne fait que proposer un secours que la volonté pourrait également rendre stérile, la différence décisive entre la conversion et le refus semble venir de la créature seule. La grâce serait commune aux deux sujets ; l'un se sauverait parce qu'il

ajouterait de lui-même le consentement que l'autre refuse. On paraît donc devoir choisir entre deux difficultés. Ou la grâce produit infailliblement le consentement, et celui-ci semble nécessaire ; ou elle laisse l'issue entièrement ouverte, et son efficacité dépend ultimement d'une initiative humaine autonome. Dans le premier cas, la liberté est menacée ; dans le second, la gratuité du salut. Les écoles catholiques ont développé plusieurs systèmes afin de résoudre cette aporie. La tradition thomiste insiste sur l'efficacité intrinsèque de la motion divine et sur la prémotion par laquelle Dieu fait infailliblement agir la cause seconde selon son mode. Le molinisme articule la Providence à la science moyenne par laquelle Dieu connaît ce que toute créature libre ferait en chaque circonstance possible et ordonne les grâces et les circonstances sans déterminer physiquement le consentement. Le congruisme cherche à expliquer comment une grâce adaptée aux circonstances et à la personne obtient infailliblement l'acte que Dieu prévoit, tout en maintenant la liberté. Ces systèmes ne sont pas de simples variations verbales. Ils divergent sur la raison exacte pour laquelle une grâce est efficace, sur le rapport entre le décret divin et les futurs conditionnels, sur le sens de la possibilité de résistance et sur la manière de concevoir la prédestination. Mais ils doivent demeurer à l'intérieur d'un périmètre commun : la grâce précède tout commencement salutaire, le libre arbitre n'est pas une chose inanimée, le consentement est réel, la première grâce ne peut être méritée, Dieu n'est pas l'auteur du péché et le salut demeure entièrement gratuit. L'Écriture exprime cette unité sans fournir le mécanisme scolastique. Dieu promet par Ézéchiel de donner un cœur nouveau, de mettre son Esprit dans son peuple et de faire qu'il marche selon ses lois. Saint Paul affirme que le Christ libère en vue de la liberté, que là où est l'Esprit se trouve la liberté, et que Dieu produit en l'Homme le vouloir et l'agir. La grâce n'est donc pas seulement une aide placée autour d'une volonté inchangée ; elle atteint le cœur. Mais son effet est une liberté, non une

servitude350. La réponse devra distinguer l'efficacité et la coercition, le consentement et l'autonomie absolue, la résistance possible et l'échec effectif de la Providence, la doctrine définie et les explications d'école. Elle devra également montrer que la liberté chrétienne n'est pas une invulnérabilité intérieure qui rendrait inutile la justice extérieure. La grâce libère la personne pour connaître, aimer, résister au péché et agir ; elle ne lui apprend pas à considérer l'oppression comme indifférente.

Obiectiones

Obiectio I — Une grâce efficace serait une coercition

Il semble qu'une grâce ne puisse libérer infailliblement la volonté sans abolir son consentement. Une cause qui obtient nécessairement son effet ne laisse pas au sujet la possibilité de refuser. Si la grâce est réellement efficace, la volonté doit consentir. Le consentement serait alors produit avant d'être personnellement adopté. La personne éprouverait comme sien un mouvement dont l'issue a été fixée par Dieu. Cette intériorité subjective ne suffirait pas à établir la liberté, puisqu'un désir implanté pourrait conduire l'agent à agir volontiers tout en demeurant extérieurement déterminé. Une grâce infaillible serait ainsi une coercition plus subtile qu'une force corporelle : elle ne violenterait pas le geste, mais déterminerait le vouloir lui-même.

Obiectio II — Une grâce résistible ne pourrait obtenir infailliblement son effet

De plus, le concile de Trente affirme que le libre arbitre mû par Dieu peut refuser son consentement. Une grâce respectueuse de la liberté doit donc demeurer résistible351. Mais ce qui peut être résisté peut manquer son effet. Une grâce dont le succès est infailliblement assuré ne serait pas

---

350 Ez 36, 26-27, traduction liturgique AELF ; Ga 5, 1, traduction liturgique AELF ; 2 Co 3, 17, traduction liturgique AELF ; Ph 2, 13, traduction liturgique AELF.

351 Concile de Trente, session VI, décret sur la justification, chap. 5 et canon 4.

réellement résistible ; une grâce réellement résistible ne serait pas infaillible. Il faudrait donc renoncer soit à l'efficacité victorieuse de la grâce, soit à la possibilité réelle du refus. Les deux affirmations paraissent logiquement incompatibles.

Obiectio III — Le consentement humain fournirait seul la différence décisive

En outre, deux hommes peuvent recevoir une grâce semblable ; l'un consent et l'autre refuse. Puisque Dieu offre le secours à tous deux, la différence finale doit provenir du libre arbitre. Si l'on attribue à Dieu la différence du consentement, il faut dire qu'il a donné à l'un une grâce qu'il a refusée à l'autre. La gratuité paraît alors devenir arbitraire, et la responsabilité de celui qui refuse devient difficile à maintenir. Il semble plus juste de dire que la grâce rend le salut possible, tandis que l'Homme transforme personnellement cette possibilité en acte. Le consentement serait alors la part autonome qui distingue la coopération de la résistance.

Obiectio IIII — La grâce rendrait le mérite fictif

Encore, un acte mérite seulement s'il appartient à l'agent. Si Dieu produit la bonne volonté, le consentement, la persévérance et l'œuvre, il paraît se récompenser lui-même. L'Homme n'ajouterait rien qui puisse être véritablement loué. Son mérite ne serait qu'une attribution juridique fictive par laquelle Dieu considérerait comme œuvre humaine ce qui procède réellement de lui seul. Pour sauver le mérite, il faudrait donc réserver à la volonté une contribution qui ne serait pas elle-même causée par la grâce.

Obiectio V — Les écoles catholiques seraient inconciliables

Enfin, les écoles catholiques proposent des explications apparemment contradictoires. Les thomistes soutiennent une prémotion et une grâce intrinsèquement efficaces ; les molinistes refusent qu'une prédétermination physique soit compatible avec la liberté et font intervenir la science moyenne ; les congruistes expliquent l'efficacité par l'adaptation de la

grâce aux circonstances prévues. Ces systèmes ne peuvent être vrais simultanément sous tous leurs rapports. Si l'Église les tolère, cela semble montrer qu'elle ne possède pas de doctrine cohérente sur la relation entre grâce et liberté. Ou bien l'une des écoles doit être imposée comme seule orthodoxe ; ou bien la question de l'efficacité infaillible de la grâce doit être déclarée insoluble et retirée de la doctrine.

Sed contra est quod dicitur

Dieu promet par le prophète Ézéchiel non seulement d'enseigner extérieurement son peuple, mais de lui donner un cœur nouveau, de mettre en lui son Esprit et de faire qu'il marche selon ses lois. L'action divine atteint donc la source intérieure de l'obéissance sans que l'obéissance cesse d'être celle du peuple renouvelé[352]. Saint Paul affirme que le Christ libère l'Homme afin qu'il soit libre et que la présence de l'Esprit est présence de liberté. La grâce n'est donc pas un pouvoir qui diminue l'action personnelle ; elle délivre la volonté du joug qui empêchait son accomplissement[353]. Saint Augustin écrit De la grâce et du libre arbitre précisément contre les deux erreurs contraires : défendre le libre arbitre jusqu'à nier la grâce, ou prêcher la grâce de manière à sembler abolir le libre arbitre. Il enseigne que la grâce fournit le secours par lequel la volonté peut vaincre la concupiscence qui la domine[354]. Saint Thomas affirme que l'Homme ne peut se relever du péché sans que Dieu attire sa volonté et lui rende par grâce ce qu'il a perdu. Mais il précise que, mû par Dieu, le libre arbitre s'efforce réellement de se relever et que ce mouvement appartient à la justification[355]. Le deuxième concile d'Orange exclut que le commencement de la foi ou le retour à Dieu procède d'une initiative naturelle indépendante de la grâce. Il parle aussi de la restauration de la liberté par le Christ : la grâce ne couronne pas une liberté demeurée intacte

[352] Ez 36, 26-27.

[353] Ga 5, 1 ; 2 Co 3, 17.

[354] Augustin, *De gratia et libero arbitrio* (*De la grâce et du libre arbitre*).

[355] Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, Ia-IIae, q. 109, a. 7 ; q. 113, a. 3.

et autosuffisante, mais rend à la volonté blessée une puissance qu'elle ne pouvait restaurer seule356. Le concile de Trente affirme en même temps que le libre arbitre mû et excité par Dieu coopère en consentant et n'est pas une chose inanimée purement passive. La grâce prévenante et la coopération humaine doivent donc être affirmées ensemble357. Le Catéchisme enseigne que la préparation à la grâce est déjà une œuvre de la grâce, que Dieu commence en produisant le vouloir et conduit son œuvre avec la coopération de la volonté, et que son initiative gratuite demande une réponse libre. Dieu touche immédiatement et meut directement le cœur, mais l'âme n'entre que librement dans la communion d'amour358.

Respondeo dicendum quod

Je réponds que la grâce peut libérer infailliblement la volonté sans abolir son libre consentement. Elle ne concurrence pas la liberté comme une cause extérieure qui occuperait sa place ; elle guérit l'intelligence, redresse le désir, fortifie la volonté et cause que la personne consente elle-même. L'efficacité infaillible n'est pas une violence, car faire vouloir le bien n'est pas contraindre à agir contre son vouloir. Le consentement produit par la grâce demeure personnel, bien qu'il ne soit jamais une cause première autonome. L'Église a défini les principes de cette coopération, mais n'a pas défini un mécanisme complet départageant toutes les explications thomistes, molinistes et congruistes. Il faut premièrement distinguer la grâce et la seule causalité naturelle. Tout acte créé dépend déjà de Dieu comme Cause première. La grâce ajoute un don et une motion d'un ordre surnaturel, par lesquels l'Homme est guéri du péché, sanctifié et ordonné à la participation à la vie divine. La grâce n'est pas seulement une information extérieure ni un encouragement psychologique.

---

356 Deuxième concile d'Orange, canons sur la prévenance de la grâce, le commencement de la foi et la restauration du libre arbitre, spécialement can. 5-7 et 13.

357 Concile de Trente, session VI, canon 4.

358 *Catéchisme de l'Église catholique*, §§ 1996-2003, spécialement §§ 2001-2002.

La loi peut montrer ce qui doit être fait ; elle ne donne pas par elle-même la force intérieure d'aimer ce qu'elle commande. La grâce touche le principe même de l'action et rend la personne capable d'une fin qui dépasse ses forces naturelles. Le Catéchisme la définit comme aide gratuite et imméritée, participation à la vie divine et disposition surnaturelle stable, tout en distinguant cette grâce habituelle des secours actuels qui interviennent au commencement de la conversion et dans l'œuvre de sanctification359. Il faut deuxièmement distinguer grâce guérissante et grâce élevante. Le péché blesse l'ordre des facultés : l'intelligence est obscurcie, la volonté affaiblie, les passions désordonnées et les habitudes capables d'asservir. La grâce guérit en restaurant la puissance de connaître et d'aimer le bien. Mais elle ne se contente pas de ramener la nature à un équilibre originel. Elle l'élève à la communion avec Dieu, fin surnaturelle que la créature ne peut exiger ni produire par elle-même. Cette double action explique pourquoi la grâce libère. Elle ne délivre pas seulement d'un obstacle extérieur ; elle transforme intérieurement les conditions du consentement. Le cœur de pierre devient cœur de chair, non pour perdre toute volonté, mais pour devenir capable d'une réponse vivante. Il faut troisièmement distinguer l'initiative et la réponse. Dieu possède l'initiative absolue. La préparation à la grâce est déjà grâce ; le désir salutaire, la foi naissante et la demande de conversion ne constituent pas une région naturelle indépendante dont Dieu viendrait ensuite récompenser la bonne utilisation. Orange et Trente excluent ainsi le semi-pélagianisme : le premier mouvement vers le salut n'est pas la contribution autonome d'une volonté qui se serait disposée sans secours. La grâce prévient, appelle, éclaire et suscite. Mais prévenir ne signifie pas remplacer. L'effet vers lequel la grâce conduit est précisément une réponse : croire, espérer, aimer, se repentir, recevoir et agir. Dieu ne donne pas la communion à une personne sans qu'elle y entre personnellement. Le Catéchisme résume cette structure : l'initiative divine demande la réponse libre, et la préparation à la grâce est déjà l'œuvre de

359 Ibid.

la grâce qui suscite et soutient la collaboration360. Il faut quatrièmement distinguer produire le consentement et consentir à la place du sujet. Dieu produit le consentement en causant que la volonté exerce elle-même son acte. Il ne devient pas le sujet humain du vouloir. Lorsque Dieu donne à Pierre de croire, c'est Pierre qui croit. Lorsque Dieu donne à Marie de consentir, c'est Marie qui répond. La causalité divine n'efface pas la première personne grammaticale et morale de l'acte. La difficulté vient de ce que le verbe « produire » est compris selon le modèle d'une fabrication extérieure. Un artisan fabrique un objet qui ne se fabrique pas lui-même. Mais Dieu peut produire une cause vivante qui exerce son opération propre. Il cause non seulement l'existence du consentement, mais son appartenance à la personne. Le fait que l'acte soit « mien » est lui-même une perfection créée par Dieu, non une enclave indépendante de lui. Il faut cinquièmement distinguer efficacité et violence. La violence produit un acte contre l'inclination du sujet ou sans son concours. La grâce efficace transforme et accomplit l'inclination la plus profonde de la volonté vers le bien. Faire qu'un homme veuille la vérité n'est pas le forcer à professer extérieurement ce qu'il déteste. C'est lui donner de reconnaître et d'aimer le bien, puis d'agir à partir de cet amour. Il peut exister une lutte, car les désirs désordonnés ne disparaissent pas toujours immédiatement. La grâce ne rend pas tout acte facile ni affectivement harmonieux. Mais le consentement demeure libre lorsqu'il procède du jugement et de la volonté renouvelés. La grâce est donc plus opposée à la coercition que ne l'est l'indifférence. Elle ne laisse pas la volonté seule devant ses chaînes ; elle lui rend le pouvoir de les combattre. Il faut sixièmement comprendre la liberté comme libération. Une conception purement neutre mesure la liberté par la possibilité égale de consentir ou de refuser. La conception chrétienne y ajoute une dimension qualitative : la personne est davantage libre lorsqu'elle devient capable de connaître et d'accomplir le bien. Saint Paul ne dit pas seulement que le Christ a augmenté le nombre des options. Il

360 Ibid.

affirme que le Christ a délivré d'un joug et que l'Esprit rend libre. La liberté est passage d'une servitude à une puissance nouvelle[361]. La grâce peut donc diminuer l'attrait du péché, renforcer la fidélité et rendre certains actes mauvais moralement presque impossibles sans diminuer la liberté. Elle retire des obstacles à l'accomplissement de la volonté. Il faut septièmement distinguer la grâce suffisante et la grâce efficace comme catégories théologiques. Dans le vocabulaire de plusieurs écoles, une grâce est dite suffisante lorsqu'elle donne réellement le pouvoir d'accomplir un acte salutaire ; elle est dite efficace lorsque l'acte est effectivement accompli. Le point difficile est de déterminer pourquoi la grâce devient efficace. Est-elle intrinsèquement telle en raison d'une motion divine qui produit infailliblement le consentement ? Devient-elle efficace par le consentement libre connu et ordonné par Dieu ? Est-elle donnée dans des circonstances congrues qui obtiennent certainement l'acte sans prédétermination physique ? Ces questions sont légitimes, mais leur vocabulaire n'est pas toujours employé uniformément. Il faut éviter de traiter les catégories d'une école comme si elles étaient directement les mots du Magistère. Le dogme commun affirme que toute capacité salutaire vient de Dieu, que l'Homme peut réellement résister à la grâce, que tout consentement bon est lui-même soutenu par la grâce et que Dieu accomplit infailliblement son dessein sans détruire la liberté. Il faut huitièmement considérer la résistance. L'Écriture et l'expérience chrétienne attestent que l'Homme peut résister à l'appel, attrister l'Esprit, refuser la vérité et rendre stérile un secours reçu. Trente protège explicitement le caractère non passif de la volonté et sa possibilité de ne pas consentir[362]. Mais de cette possibilité générale de résistance il ne suit pas que toute grâce, considérée dans l'ordre total voulu par Dieu, échoue également selon une indétermination soustraite à la Providence. La question est précisément de savoir comment Dieu peut donner une grâce qui obtient l'acte libre sans devenir coercitive. On doit distinguer la puissance

[361] Ga 5, 1 ; 2 Co 3, 17.

[362] Concile de Trente, session VI, canon 4.

de résister, la résistance effectivement produite et l'ordre complet des causes. Un homme peut conserver une faculté naturelle capable du contraire tout en consentant infailliblement dans la circonstance où Dieu le meut efficacement. Les écoles expliquent cette distinction diversement. La présente question ne prétend pas résoudre par une formule unique toutes leurs analyses modales. Il faut neuvièmement considérer l'efficacité infaillible. Si Dieu veut sauver une personne par un acte de consentement libre et donne tout ce qui produit cet acte selon son mode, le consentement advient certainement. Cette certitude n'est pas une contrainte, parce que l'effet certain est précisément un vouloir. La grâce n'obtient pas l'acte en supprimant la faculté du contraire comme une violence supprimerait un mouvement. Elle obtient que la personne reconnaisse le bien et se détermine. L'infaillibilité appartient à l'ordre de la Cause première ; le consentement appartient au mode de la cause seconde. Comme dans la question précédente, la certitude de la conséquence ne transforme pas le conséquent en acte nécessaire par nature. Il faut dixièmement exposer sobrement la tradition thomiste. Elle souligne que Dieu meut efficacement la volonté et que cette motion est antérieure selon l'ordre causal à l'acte créé. La grâce est dite intrinsèquement efficace non parce qu'elle violenterait, mais parce que Dieu fait infailliblement vouloir la cause seconde selon son mode. Cette école protège fortement la primauté de Dieu : la différence entre le consentement et le refus ne peut être rapportée ultimement à une initiative créée que la grâce n'aurait pas causée. Tout le bien de l'acte vient premièrement de Dieu. Sa difficulté consiste à expliquer de manière satisfaisante comment la prémotion déterminante ne transforme pas l'alternative en nécessité créée et comment la permission du refus demeure distincte d'une causalité de la faute. Les thomistes répondent par la distinction des ordres causaux, du sens divisé et composé, et de la causalité du défaut ; leurs adversaires jugent souvent ces réponses insuffisantes. Il faut onzièmement exposer sobrement le molinisme. Molina cherche à conserver une contingence forte du consentement

grâce à la science moyenne : Dieu connaîtrait ce que toute volonté libre ferait en chaque circonstance possible, puis ordonnerait le monde et les grâces en connaissance de ces futurs conditionnels. La grâce n'obtiendrait pas son effet par une prémotion physique prédéterminant le choix. Dieu assurerait providentiellement l'acte en plaçant la personne dans un ordre de circonstances dont il connaît infailliblement la réponse libre. Cette école protège fortement l'absence de prédétermination créée et la réalité des alternatives. Sa difficulté consiste à expliquer le fondement de la vérité des futurs conditionnels antérieurement au décret et à éviter que la différence décisive entre consentement et refus ne devienne une auto-détermination créée que Dieu prévoit mais ne produit pas comme bien. Il faut douzièmement considérer le congruisme. Il demeure proche du molinisme par l'usage de la science moyenne, mais insiste sur une grâce donnée de manière congrue à la personne, au temps et aux circonstances, telle que Dieu sait qu'elle obtiendra certainement le consentement. Le congruisme veut ainsi maintenir une efficacité infaillible de certaines grâces sans recourir à la prémotion physique thomiste. La grâce demeure résistible considérée selon la puissance créée, mais elle est donnée dans un ordre où Dieu sait qu'elle sera librement accueillie. Sa difficulté rejoint en partie celle du molinisme : il faut déterminer si l'adaptation providentielle explique suffisamment pourquoi le bon consentement est entièrement don, et non seulement un acte que Dieu a habilement prévu. Il faut treizièmement reconnaître que l'Église n'a pas départagé ces systèmes dans leur ensemble. La controverse de auxiliis donna lieu à de longues discussions entre dominicains et jésuites. En 1607, Paul V permit aux parties de défendre leurs positions sans condamner l'opinion adverse ; le mécanisme précis de la conciliation entre efficacité de la grâce et liberté ne fut pas défini363. Cette absence de définition ne signifie pas que toutes les affirmations soient également recevables. Le

363 Controverse *de auxiliis* : décision disciplinaire de Paul V, 1607, autorisant dominicains et jésuites à défendre leurs positions sans condamnation réciproque.

périmètre dogmatique demeure ferme : primauté de la grâce, réalité du libre arbitre, possibilité du péché, responsabilité créée, gratuité de la justification et nécessité de la coopération. Les systèmes ne peuvent donc être considérés comme de simples préférences narratives. Ils doivent être évalués selon leur cohérence et leur fidélité aux principes définis. Mais leur coexistence montre qu'aucune explication particulière ne doit être présentée sans réserve comme la doctrine elle-même. Il faut quatorzièmement considérer Augustin. Son traité ne juxtapose pas deux puissances indépendantes. Il enseigne que la grâce délivre la volonté de la domination qui l'empêche d'accomplir le bien et que le commandement demeure adressé à une personne appelée à vouloir364. La volonté n'est pas supprimée par la guérison ; elle est libérée pour exercer ce qu'elle ne pouvait accomplir sans secours. L'expression augustinienne de la grâce peut être forte au point de nourrir des lectures différentes, mais son intention déclarée est de refuser simultanément la négation de la grâce et celle du libre arbitre. La grâce n'est pas donnée selon un mérite naturel préalable. Elle produit les actes bons qui pourront ensuite être appelés méritoires dans l'ordre établi par Dieu. Il faut quinzièmement considérer Orange. Le deuxième concile d'Orange insiste sur la prévenance absolue de la grâce : le commencement de la foi, le désir d'être purifié et le mouvement vers Dieu ne viennent pas d'une nature laissée seule. Il parle de restauration de la liberté parce que le péché a blessé la capacité d'accomplir le bien salutaire. La grâce n'est donc pas une faveur supplémentaire accordée à une volonté parfaitement autonome ; elle rend capable d'une coopération que la volonté ne pouvait se donner elle-même365. Cette restauration ne doit pas être interprétée comme destruction de la nature. Le libre arbitre demeure comme faculté créée, mais il doit être guéri et élevé pour accomplir les actes qui conduisent à la vie divine. Il faut seizièmement considérer Trente. Le canon 4 protège le consentement réel contre toute représentation de l'Homme comme matière inanimée. La

364 Augustin, *De gratia et libero arbitrio.*

365 Deuxième concile d'Orange, can. 5-7 et 13.

volonté mue et excitée coopère en consentant ; elle peut aussi refuser366. Mais Trente ne fait pas du consentement la cause première de la justification. La préparation, l'appel, la lumière et la motion viennent de Dieu. L'Homme coopère parce qu'il est mû, non parce qu'il aurait commencé seul. Le concile maintient ainsi une asymétrie : Dieu prévient et donne ; l'Homme répond réellement. La réponse n'est ni inexistante ni indépendante. Il faut dix-septièmement considérer le mérite. La première grâce ne peut être méritée, puisqu'elle est le principe qui rend possible tout acte surnaturellement méritoire. Saint Thomas l'affirme expressément : la grâce première est gratuite et précède le mouvement de foi par lequel l'Homme est justifié367. Après le don, l'Homme peut réellement mériter dans l'ordre établi par Dieu, parce qu'il agit par son libre arbitre élevé par la charité. Le mérite ne place pas Dieu sous la dette d'une créature indépendante ; il repose sur la promesse et l'ordination divines. Thomas explique que l'action rationnelle possède la raison de mérite parce que la créature se meut elle-même par son libre arbitre, alors même que sa puissance et sa mesure viennent de Dieu368. La formule traditionnelle selon laquelle Dieu couronne ses propres dons ne signifie donc pas que la personne serait absente. Dieu couronne ses dons devenus véritablement nos actes : dons dans leur origine, actes personnels dans leur exercice. Il faut dix-huitièmement distinguer coopération et contribution indépendante. Coopérer signifie agir avec un autre dans un ordre où les causalités demeurent distinctes. Cela ne signifie pas que chaque agent fournirait une portion autonome d'un effet commun. La volonté coopère à la grâce en consentant, priant, agissant et persévérant. Mais son pouvoir de coopérer, son acte et son orientation surnaturelle sont déjà soutenus par la grâce. Cette structure permet de dire sans contradiction : « Sans Dieu, je ne peux rien » et « je dois agir ». La première proposition exclut l'autosuffisance ; la

366 Concile de Trente, session VI, canon 4.

367 Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, Ia-IIae, q. 109, a. 10 ; q. 114, a. 5.

368 Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, Ia-IIae, q. 114, a. 1.

seconde exclut l'inertie. Il faut dix-neuvièmement considérer la persévérance. La liberté chrétienne n'est pas un moment isolé de conversion. Elle doit être soutenue au long d'une histoire dans laquelle la personne demeure exposée à la faiblesse, aux habitudes, aux épreuves et aux changements de circonstances. Saint Thomas enseigne que l'Homme, même en état de grâce, a besoin d'un secours divin actuel pour persévérer et ne peut mériter par lui-même le don de la persévérance finale comme s'il en maîtrisait la totalité[369]. Cette dépendance permanente ne rend pas les actes intermédiaires illusoires. Elle apprend que la fidélité est à la fois pratiquée et reçue, exercée et demandée. Il faut vingtièmement considérer la liberté intérieure. La grâce rend capable de résister au péché, mais aussi à la peur, au mensonge et à la coercition. Elle peut donner au martyr une fidélité que la menace extérieure ne peut acheter. Cette liberté n'est pas une fermeture invulnérable. Le chrétien demeure corporel, affectable, exposé à la douleur et dépendant des relations. La grâce ne transforme pas la vulnérabilité en insensibilité stoïcienne. Elle donne une puissance de vérité et de fidélité au cœur même de la vulnérabilité. Le sujet peut souffrir, hésiter, demander secours et demeurer librement attaché au bien. Il faut vingt-et-unièmement refuser une interprétation qui spiritualiserait l'oppression. Dire que la grâce donne une liberté intérieure ne signifie pas que la liberté extérieure soit sans importance. Le captif peut conserver une dignité et une fidélité que le tyran n'atteint pas ; la captivité demeure néanmoins une injustice qu'il faut combattre. La grâce rend capable d'action. Elle peut susciter le courage de parler, d'organiser, de protéger, de fuir un danger ou de réclamer justice. Elle ne demande pas toujours de supporter passivement ce qui pourrait être légitimement transformé. La libération chrétienne unit donc l'intériorité et l'histoire. Elle délivre du péché afin que l'Homme puisse servir Dieu et autrui, non afin qu'il se retire du monde dans une invulnérabilité imaginaire. Il faut enfin formuler la réponse

[369] Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, Ia-IIae, q. 109, a. 10 ; q. 114, a. 5.

totale. La grâce précède la volonté, la guérit, l'élève et l'actualise. La personne consent réellement parce que Dieu lui donne de consentir. Certaines grâces peuvent atteindre infailliblement leur effet sans violence, puisque l'effet voulu est un acte libre. La possibilité générale de résistance demeure réelle ; le mécanisme exact selon lequel la Providence ordonne résistance et consentement n'a pas été défini dans tous ses détails. L'efficacité divine et le libre consentement appartiennent donc à deux ordres inséparables. La grâce n'obtient pas sa victoire contre la liberté, mais en la libérant pour qu'elle veuille.

Ad obiectiones

Ad primum dicendum quod : faire vouloir n'est pas forcer à agir contre son vouloir. La coercition remplace ou contrarie le consentement ; la grâce efficace produit que la personne reconnaisse le bien et y consente elle-même. Son efficacité porte sur un acte volontaire précisément comme volontaire. L'intériorité n'est pas un camouflage de la contrainte lorsque le mouvement procède réellement du jugement et de la volonté guéris.

Ad secundum dicendum quod : la résistance possible et l'efficacité de certaines grâces constituent l'aporie que les écoles cherchent à expliquer. Trente enseigne que l'Homme n'est pas passif et peut refuser ; il ne définit pas que toute grâce demeure inefficace jusqu'à l'ajout d'un consentement autonome. Une puissance créée peut être capable de résistance tout en consentant infailliblement dans l'ordre concret où Dieu la meut ou la place providentiellement.

Ad tertium dicendum quod : le consentement humain fournit une différence réelle sans être une cause première autonome. Entre celui qui consent et celui qui refuse, il existe une vraie différence de volonté et de responsabilité. Mais tout le bien du consentement dépend de la grâce, tandis que le défaut du refus procède de la cause créée défaillante. Les écoles divergent sur la manière de rapporter

providentiellement cette différence à Dieu sans faire de lui l'auteur du mal.

Ad quartum dicendum quod : le mérite n'est pas fictif parce que l'acte produit par grâce demeure celui de la personne. Dieu donne la puissance, la charité et la motion ; l'Homme agit personnellement par elles. La première grâce ne se mérite pas, mais les actes accomplis sous la grâce peuvent recevoir une valeur méritoire dans l'ordre librement établi par Dieu. Il couronne ses dons en couronnant des actes qui sont véritablement devenus nôtres.

Ad quintum dicendum quod : les systèmes peuvent diverger à l'intérieur d'un périmètre dogmatique commun. Ils ne sont pas vrais simultanément dans leurs affirmations contradictoires, mais leur coexistence autorisée montre que l'Église n'a pas défini le mécanisme complet. La doctrine commune suffit néanmoins à exclure le pélagianisme, le semi-pélagianisme, la passivité inanimée du libre arbitre et toute efficacité conçue comme violence.

Conclusio practica

La liberté intérieure chrétienne n'est ni une autosuggestion stoïcienne ni une fermeture invulnérable. Elle n'enseigne pas à la personne qu'aucune circonstance extérieure ne peut l'atteindre et qu'il lui suffirait de modifier son jugement pour ne plus souffrir. L'Homme demeure corporel, relationnel et vulnérable. La peur, la douleur, l'isolement, la pauvreté et la violence peuvent réellement diminuer ses capacités. La grâce ne transforme pas ces réalités en illusions. Elle donne cependant une puissance reçue qui permet de connaître la vérité, de consentir au bien et de ne pas être entièrement défini par ce que l'on subit. Cette puissance peut être très faible dans son expression extérieure et pourtant réelle. Le prisonnier peut refuser de dénoncer l'innocent ; la victime peut conserver le jugement que la violence est injuste ; le malade peut offrir ou demander secours ; le citoyen peut résister au mensonge officiel. Ces actes ne proviennent pas d'une âme invulnérable,

mais d'une liberté soutenue au cœur de la fragilité. La grâce ne dispense donc jamais de créer les conditions extérieures de la liberté. Une communauté chrétienne ne peut dire à l'opprimé que sa liberté intérieure suffit afin d'éviter de combattre l'oppression. La liberté donnée par l'Esprit pousse au contraire vers la vérité et la charité. Elle rend capable d'entendre le cri d'autrui, de risquer une parole, d'organiser une protection et de transformer une institution. Là où est l'Esprit, là est la liberté ; cette liberté n'est pas seulement le sentiment intérieur de rester soi-même. Elle est puissance d'agir selon le bien[370]. La doctrine de la grâce corrige ainsi un individualisme spirituel. Nul ne se libère seul. La grâce passe souvent par des médiations : parole, sacrement, amitié, soin, enseignement, communauté et justice. Ces médiations ne remplacent pas Dieu. Elles sont les causes secondes par lesquelles il soutient la liberté. Refuser tout secours humain sous prétexte de dépendre de Dieu peut devenir un refus des instruments mêmes de sa Providence. La doctrine corrige également l'orgueil moral. L'homme converti ne peut regarder celui qui demeure prisonnier du vice comme s'il s'était donné à lui-même la lumière et la force de sortir. Il peut témoigner, exhorter et demander une responsabilité réelle ; il doit simultanément reconnaître que sa propre fidélité a été précédée et portée par un don. Cette reconnaissance fonde la patience sans devenir relativisme. Puisque la grâce peut réellement transformer, nul ne doit être enfermé dans son passé. Puisque le consentement demeure personnel, nul ne doit être traité comme un objet auquel le changement serait imposé extérieurement. L'évangélisation doit donc proposer, appeler et accompagner. La manipulation religieuse contredit la grâce qu'elle prétend servir, car elle cherche à contourner l'intelligence et le consentement par la peur, la pression affective ou la dépendance sociale. Dieu seul peut toucher immédiatement le cœur sans violence. Le prédicateur, le parent ou le supérieur doit respecter le temps, la conscience et la liberté de celui auquel il parle. La certitude que Dieu agit ne

[370] 2 Co 3, 17.

justifie pas les techniques destinées à fabriquer un assentiment. Elle donne confiance dans la puissance de la vérité, de la prière et du témoignage. La doctrine transforme aussi la prière. Demander la conversion d'une personne n'est pas demander que Dieu l'écrase ou l'oblige extérieurement. C'est demander qu'il l'éclaire et la libère assez profondément pour qu'elle consente elle-même au bien. On peut donc demander avec confiance une grâce victorieuse sans demander la destruction du libre arbitre. La victoire de Dieu consiste précisément à rendre le consentement possible et réel. Cette prière ne permet pas de prétendre connaître le décret particulier de Dieu ni le terme temporel de son action. Elle appelle à continuer de parler, d'aimer, de corriger et de respecter. La doctrine donne également son sens à l'ascèse. Puisque la grâce libère réellement, la personne doit coopérer en ordonnant ses habitudes, son attention et ses circonstances. L'effort ne produit pas la grâce, mais il exerce la puissance reçue. La grâce qui donne de résister à une addiction peut conduire à éviter une occasion, accepter un traitement, rejoindre une communauté et reconnaître publiquement sa faiblesse. La coopération n'est pas une déclaration intérieure abstraite. De même, la grâce de pardonner ne supprime pas nécessairement la douleur, la prudence ou la distance requise. Pardonner librement ne signifie pas restaurer sans discernement une relation dangereuse. La liberté chrétienne est ordonnée à la vérité, non à la négation du réel. Elle peut unir pardon, justice, protection et mémoire. La doctrine du mérite protège également contre le marchandage. L'Homme ne gagne pas la première grâce par ses performances, comme si Dieu récompensait une valeur produite sans lui. Après avoir reçu, il agit réellement et peut croître dans la charité. Mais tout mérite reste enveloppé par le don qui lui a donné sa proportion surnaturelle. Cette vérité permet de travailler sans compter devant Dieu comme un créancier. Elle délivre de l'angoisse de devoir produire seul sa justification et de la passivité de celui qui attendrait d'être sanctifié sans consentir. La personne chrétienne agit parce qu'elle est aimée et secourue. Son action est réponse avant d'être revendication. La diversité des écoles

demande enfin une discipline ecclésiale. Un thomiste ne doit pas accuser automatiquement le moliniste de pélagianisme ; un moliniste ne doit pas accuser automatiquement le thomiste de supprimer la liberté. Paul V avait précisément interdit aux parties de se condamner mutuellement alors que la question demeurait ouverte371. Cette retenue ne demande pas de dissimuler les divergences. Il faut les exposer avec précision, tester leurs conséquences et défendre ses raisons. Mais la communion doctrinale ne dépend pas de la victoire d'une école dans une question que l'Église n'a pas définie. Le périmètre commun est assez riche pour nourrir la vie chrétienne : tout commencement salutaire vient de Dieu ; la volonté consent réellement ; la grâce n'est pas violence ; le péché demeure imputable ; la première grâce n'est pas méritée ; le mérite chrétien est don et acte personnel ; la persévérance doit être demandée. La formule « part de Dieu, part de l'Homme » doit ici encore être abandonnée lorsqu'elle suggère deux contributions indépendantes. Tout le salut vient de Dieu comme de la source, de la grâce et de la Cause première. Tout consentement appartient à l'Homme comme au sujet appelé, guéri et rendu capable d'aimer. La personne ne fournit pas à Dieu la liberté qu'il aurait oublié de créer. Dieu lui donne une liberté assez réelle pour devenir son acte. La formule finale peut être fixée : la grâce ne sauve pas l'Homme sans son consentement ; elle sauve en lui donnant de consentir. Elle ne rend pas l'acte moins personnel parce qu'elle le rend possible et efficace ; elle rend la personne assez libre pour que l'acte soit véritablement sien. La liberté chrétienne n'est donc ni autosuffisance ni invulnérabilité. Elle est une puissance reçue, guérie et élevée, capable de vérité, de fidélité et d'action au cœur même d'une existence vulnérable.

371 Paul V, décision relative à la controverse *de auxiliis*, 1607.

Quatrième partie : De la servitude, de l'obéissance et de la libération

Quaestio XXVI : Un esclave privé de liberté extérieure peut-il demeurer intérieurement libre ?

Utrum servus, libertate exteriore privatus, interius liber manere possit ?

Épictète ouvre son Manuel par une distinction devenue classique : certaines réalités dépendent de nous, tandis que d'autres échappent à notre pouvoir. Il range parmi les premières le jugement, le désir, l'aversion et l'usage que nous faisons de nos représentations ; il place parmi les secondes le corps, la propriété, la réputation et les charges publiques. Sa thèse ne consiste pas seulement à recommander une résignation prudente. Elle cherche un lieu où la personne puisse demeurer libre même lorsque la force extérieure lui retire ses biens, ses mouvements et son statut372. La question doit cependant être posée sans transformer d'avance cette liberté intérieure en réponse suffisante. Dire qu'un prisonnier, un esclave ou un persécuté peut conserver une puissance de jugement ne dit pas encore ce que l'oppresseur a le droit de lui faire. Une capacité de résistance ne rend pas tolérable l'agression à laquelle elle résiste. La possibilité du courage ne justifie pas celui qui impose l'épreuve ; la possibilité du martyre ne sanctifie pas le bourreau. Il faut plutôt déterminer avec précision ce que l'oppresseur peut atteindre et ce qu'il ne

372 Épictète, *Manuel*, I.

possède jamais de plein droit. Il peut saisir un corps, interdire un déplacement, imposer un travail, séparer une famille, surveiller une parole, affamer, menacer et blesser. Il peut altérer le sommeil, la mémoire, l'attention et les conditions psychologiques du consentement. Il peut obtenir des gestes extérieurs et parfois briser si profondément le sujet que sa capacité présente de juger ou de résister s'effondre. Mais la puissance de fait n'est pas un titre de propriété. L'oppresseur ne devient pas créateur de la personne parce qu'il contrôle ses mouvements. Il ne transforme pas le mensonge en vérité, l'injustice en droit ni l'Homme en chose. Il ne possède jamais légitimement la conscience comme on possède un outil, parce que la personne n'existe pas par destination naturelle pour devenir l'instrument d'une autre volonté humaine. La liberté intérieure ne doit donc être conçue ni comme un sanctuaire absolument invulnérable ni comme une consolation imaginaire. Elle est une puissance réelle, mais incarnée et vulnérable : la capacité parfois conservée de reconnaître le vrai, de ne pas ratifier intérieurement le mensonge, de demeurer fidèle, d'aimer, de prier, de témoigner ou de transformer la souffrance imposée en une action qui n'appartient plus entièrement à celui qui la produit. Cette puissance ne subsiste pas toujours avec la même clarté. La peur, le traumatisme et la torture peuvent la réduire, l'obscurcir ou rendre son exercice presque impossible. Affirmer sa racine ontologique ne permet jamais d'accuser la victime qui n'a pu manifester une résistance héroïque. Une liberté blessée reste la liberté d'une personne ; elle ne devient pas coupable de la violence qui l'a brisée. La question est donc la suivante : l'oppresseur peut-il posséder tellement les conditions extérieures, corporelles et psychiques de l'action qu'il devienne finalement maître de la volonté elle-même ? Ou demeure-t-il toujours, même lorsqu'il obtient l'obéissance extérieure, une différence entre contraindre un acte et obtenir un consentement, entre produire la peur et devenir la fin intérieure de la personne, entre réduire juridiquement un Homme à l'esclavage et changer ce qu'il est devant Dieu ?

Obiectiones

Obiectio I — La maîtrise du corps permettrait finalement de maîtriser la volonté

Il semble qu'un esclave privé de liberté extérieure ne puisse demeurer intérieurement libre. La volonté humaine s'exerce par un corps. Celui qui contrôle le corps contrôle donc les conditions de toute action : nourriture, repos, déplacement, parole, relations et accès à l'information. Il peut récompenser certains comportements et punir les autres jusqu'à rendre la résistance pratiquement impossible. Il ne suffit pas de dire que le consentement demeure intérieur. L'oppresseur peut agir sur cette intériorité par la privation, l'isolement, la répétition, la propagande et la peur. Il peut apprendre au sujet que chaque refus produit une douleur et que chaque soumission procure un soulagement. Le corps devient alors l'instrument par lequel la volonté elle-même est remodelée. Si l'esclave finit par vouloir ce que le maître exige, la distinction entre contrainte extérieure et consentement intérieur disparaît. Le maître n'a pas seulement obtenu un geste : il a fabriqué le vouloir qui le produit.

Obiectio II — La torture et le traumatisme peuvent briser le sujet

De plus, l'expérience montre que la personne peut être psychologiquement brisée. La torture ne vise pas seulement à faire souffrir ; elle cherche à désorganiser la perception, à détruire la confiance, à rendre le sujet incapable de prévoir, à l'isoler de toute relation et à lui faire éprouver sa propre volonté comme impuissante. Le traumatisme peut persister longtemps après la disparition du danger. Il envahit la mémoire, produit des réactions involontaires et rend certaines situations présentes indissociables de la violence passée. La personne ne retrouve pas automatiquement une maîtrise intérieure parce que les chaînes extérieures sont retirées. Parler d'une liberté intérieure que l'oppresseur ne pourrait jamais atteindre paraît donc nier les conséquences réelles de la violence. Si le sujet peut être brisé, il ne subsiste aucun espace absolument soustrait à la puissance du bourreau.

Obiectio III — Le statut juridique d'esclave définirait la personne
En outre, l'esclave est juridiquement placé sous la puissance d'un maître. Son travail, son temps, son déplacement et parfois sa descendance appartiennent à un autre selon l'ordre social reconnu. Ce statut organise la manière dont tous le perçoivent et dont il doit se percevoir lui-même. Une personne n'existe pas seulement dans une essence abstraite ; elle est constituée par des relations, des droits et une reconnaissance sociale. Celui qui ne possède juridiquement aucune autonomie ne peut se dire libre autrement que dans un sens purement métaphysique, sans effet réel. Le statut d'esclave finirait donc par définir l'identité concrète du sujet. Dire qu'il demeure intérieurement libre ne changerait rien au fait social qui détermine sa vie entière.

Obiectio IIII — La liberté intérieure ne serait qu'une consolation imaginaire
Encore, celui qui ne peut ni partir, ni parler, ni défendre les siens, ni refuser le travail imposé ne possède aucune liberté efficace. Il peut éventuellement conserver une pensée secrète, mais celle-ci ne modifie ni son sort ni les structures qui l'oppriment. La doctrine de la liberté intérieure pourrait alors servir à déplacer le problème. Au lieu de libérer le corps, on apprendrait à l'esclave à considérer son âme comme indépendante. Au lieu d'accuser le maître, on demanderait à la victime de purifier son jugement. Cette liberté serait une consolation idéologique : elle permettrait de supporter l'injustice en la déclarant secondaire par rapport à un royaume intérieur que personne ne voit.

Obiectio V — Le martyre glorifierait l'impuissance
Enfin, le martyr paraît présenter la mort subie comme victoire. Incapable de vaincre politiquement son persécuteur, il transforme son impuissance en témoignage et affirme qu'il demeure libre parce qu'il refuse de renier sa foi. Mais cette interprétation risque de glorifier la faiblesse et de faire de la

mort volontairement acceptée le modèle supérieur de l'action. Elle pourrait apprendre aux opprimés à mourir avec dignité plutôt qu'à chercher les moyens de vaincre l'oppression. Le martyre ne prouverait donc pas la liberté intérieure. Il serait la sublimation religieuse d'une défaite extérieure.

Sed contra est quod dicitur

Saint Paul distingue expressément le statut social et l'appartenance ultime de la personne. L'esclave appelé dans le Seigneur est dit affranchi du Seigneur, tandis que l'homme socialement libre devient serviteur du Christ ; l'Apôtre ajoute que les croyants, acquis à grand prix, ne doivent pas devenir esclaves des hommes. Le texte n'abolit pas à lui seul l'institution romaine, mais il refuse qu'un maître humain possède ultimement celui qui appartient à Dieu373. Paul lui-même écrit depuis les chaînes. Son corps est détenu, mais il continue à interpréter sa situation, à prier, à discerner, à écrire et à fortifier les communautés. Il ne nie pas l'emprisonnement ; il affirme que celui-ci n'a pas réussi à rendre stérile sa parole ni à déterminer la signification entière de son action374. Dans la lettre à Philémon, Onésime n'est plus présenté seulement selon sa condition servile, mais comme un frère bien-aimé que Philémon doit accueillir comme il accueillerait Paul. La fraternité baptismale ne constitue pas encore un décret juridique d'abolition, mais elle introduit dans la relation une vérité incompatible avec la réduction totale d'une personne à son statut de propriété375. Épictète soutient que le pouvoir extérieur ne devient pas immédiatement pouvoir sur le jugement. Il peut entraver le corps sans obtenir nécessairement l'usage intérieur que la personne fait de ce qu'elle subit. Cette distinction doit être corrigée par une anthropologie plus attentive au traumatisme et à l'unité corporelle de l'Homme ; elle demeure toutefois décisive contre la prétention de l'oppresseur à posséder tout le sujet376. Le

373 1 Co 7, 21-23, traduction liturgique AELF.

374 Ph 1, spécialement Ph 1, 12-26, traduction liturgique AELF.

375 Phm 9-21, spécialement Phm 15-17, traduction liturgique AELF.

376 Épictète, *Manuel*, I.

récit de Rabbi Akiva dans le traité Berakhot présente un maître qui continue publiquement à enseigner la Torah malgré l'interdiction romaine, puis qui récite le Shema jusque dans la torture. La source ne doit pas être christianisée ni réduite à une illustration stoïcienne : elle témoigne, dans son ordre propre, d'une fidélité juive que le pouvoir impérial peut punir sans parvenir à la convertir en reconnaissance de son droit377. Sainte Joséphine Bakhita connut l'enlèvement, la vente répétée et les violences physiques et morales de l'esclavage. Son histoire ne raconte pas une âme qui serait demeurée intacte par abstraction : la mémoire corporelle des chaînes reparut jusque dans son agonie. Elle témoigne cependant d'une reconstruction intérieure et d'un consentement personnel qui devint aussi, en Italie, refus concret de repartir avec ceux qui continuaient à la considérer comme dépendante378. Enfin, le Catéchisme enseigne que les pressions et les contraintes du monde extérieur peuvent devenir le lieu d'une croissance en liberté intérieure sous la grâce. Il ne dit pas que ces contraintes sont irréelles ou bonnes, mais qu'elles ne sont pas nécessairement souveraines sur la personne379.

Respondeo dicendum quod

Je réponds qu'un esclave privé de liberté extérieure peut demeurer intérieurement libre, mais que cette liberté peut être gravement blessée, obscurcie ou rendue presque inexercable par la violence. Elle ne constitue ni une garantie psychologique d'invulnérabilité ni une raison de tolérer l'esclavage. Elle signifie que la puissance de fait du maître ne devient jamais un droit naturel de propriété sur la personne, que le statut injuste ne change pas l'essence rationnelle et morale de l'Homme, et qu'une capacité de jugement, de fidélité et de résistance peut subsister sous la contrainte. Cette possibilité condamne l'oppresseur ; elle n'accuse jamais la victime qui n'a pu la manifester héroïquement. Il faut premièrement distinguer

377 *Talmud de Babylone*, *Berakhot* 61b, récit du martyre de Rabbi Akiva.
378 Dicastère des Causes des Saints, « Sainte Joséphine Bakhita (1869-1947) », notice biographique.
379 *Catéchisme de l'Église catholique*, § 1742.

plusieurs sens de la liberté. La liberté physique désigne la possibilité de mouvoir son corps, de se déplacer, de parler et d'accomplir extérieurement un projet. La liberté civile désigne la reconnaissance juridique de la personne comme sujet de droits, capable de contracter, de posséder, de se marier, de participer à la cité et de ne pas être la propriété d'autrui. La liberté psychologique désigne une maîtrise suffisante des facultés d'attention, de mémoire, de représentation et de décision. La liberté morale désigne la capacité d'agir selon un jugement sur le bien. La liberté spirituelle désigne, dans l'ordre chrétien, la délivrance du péché et l'adhésion à Dieu sous l'action de la grâce. Ces libertés sont distinctes, mais non séparées. La perte de la liberté physique diminue le champ de l'action morale ; l'absence de reconnaissance civile expose la personne à une dépendance qui atteint ses relations et son développement ; le traumatisme psychologique peut rendre presque impossible l'exercice présent du consentement. Il serait donc faux de dire que la seule liberté intérieure est réelle et que tout le reste demeure extérieur à la personne. Mais il serait également faux de conclure que la perte d'un ordre de liberté supprime nécessairement tous les autres. Le prisonnier peut conserver un jugement ; l'homme juridiquement réduit à l'esclavage peut savoir que ce statut est injuste ; la personne menacée peut accomplir extérieurement un geste commandé tout en refusant intérieurement de reconnaître le droit de celui qui le commande. Il faut deuxièmement distinguer contrôler une puissance et posséder la personne. Le maître peut contrôler les conditions dans lesquelles l'esclave agit. Il peut interdire, punir, affamer, isoler et surveiller. Ces pouvoirs sont réels et peuvent produire des effets profonds. Mais ils ne lui donnent pas la causalité créatrice par laquelle la personne existe ni la finalité naturelle à laquelle elle est ordonnée. Une chose peut être possédée parce que son usage est ordonné à une personne. Une personne, au contraire, possède une intériorité rationnelle et une fin qui ne peuvent être légitimement subordonnées comme simples moyens à la volonté privée d'un autre. La puissance juridique qui prétend le contraire est une institution de fait contredisant la nature de

son objet. Dire que l'esclave n'est pas une propriété par nature ne signifie pas nier les conséquences pratiques du système. Cela signifie que le droit positif se trompe lorsqu'il traite comme chose celui qui demeure sujet. L'injustice du statut réside précisément dans cette contradiction. Il faut troisièmement distinguer mouvement extérieur et consentement. Un homme peut être contraint de marcher, de travailler, de signer ou de prononcer une formule. Le mouvement appartient matériellement à son corps, mais son caractère volontaire dépend du degré de connaissance et de consentement dont il dispose. Celui qui cède sous la menace ne consent pas de la même manière que celui qui reconnaît librement le bien de l'acte. Son comportement peut être extérieurement conforme à l'ordre du maître tout en demeurant moralement un acte mixte, voulu comme moyen d'éviter un mal plus grave et non comme reconnaissance de la justice du commandement. La contrainte peut toutefois devenir assez forte pour supprimer pratiquement le consentement. Une réaction obtenue par torture, dissociation ou panique extrême ne doit pas être traitée comme la révélation du choix profond de la victime. L'oppresseur peut produire un comportement sans obtenir une adhésion morale. Il faut quatrièmement reconnaître que l'oppresseur peut atteindre la psychologie. Une doctrine naïve de l'intériorité imaginerait une citadelle immatérielle absolument inaccessible. Mais la personne humaine agit par un corps ; la privation sensorielle, la douleur, la peur et l'isolement affectent réellement sa capacité de penser et de se gouverner. La torture cherche précisément à abolir la distinction entre dehors et dedans. Elle transforme le corps en source permanente de menace, détruit les repères et réduit le monde à l'attente de la prochaine douleur. Elle peut conduire le sujet à dire, faire ou croire ce qu'il aurait refusé dans des conditions ordinaires. Il ne faut donc pas affirmer témérairement que personne ne peut briser une volonté. Une volonté créée peut être blessée ; son exercice dépend de conditions corporelles et relationnelles. La dignité ontologique demeure, mais la maîtrise actuelle peut s'effondrer. Cette distinction est essentielle pour protéger la

victime. Dire que sa dignité demeure ne signifie pas qu'elle aurait toujours pu résister davantage. L'héroïsme n'est pas le seuil minimal de l'innocence. La personne qui cède sous une violence extrême ne devient pas moralement complice de celui qui l'a brisée. Il faut cinquièmement distinguer la racine de la liberté et son exercice. La racine demeure tant que la personne conserve sa nature rationnelle ; mais l'exercice peut être empêché, diminué ou temporairement supprimé. Cette structure a déjà été établie pour la maladie, l'addiction et les conditionnements psychiques. L'esclave peut donc rester une personne libre par nature alors même qu'il ne dispose presque plus de ses actes. La formule ne décrit pas une pleine liberté actuelle ; elle interdit de convertir l'empêchement en essence. Celui qui ne peut agir librement sous la violence ne devient pas une chose destinée à être gouvernée. Il faut sixièmement distinguer vérité et puissance. Le maître peut imposer publiquement le langage selon lequel l'esclave lui appartient. Il peut punir celui qui refuse cette qualification. Il ne peut cependant faire que cette proposition devienne vraie au sens moral et métaphysique. De même, il peut obtenir des louanges, un serment ou une confession. Il ne peut transformer une parole extorquée en témoignage fiable ni une soumission forcée en reconnaissance légitime de son autorité. Cette limite est fondamentale. Le pouvoir aspire souvent à produire non seulement l'obéissance, mais une réalité normative : il veut être reconnu comme juste. Or la contrainte peut produire le signe de la reconnaissance sans en produire la vérité. Il faut septièmement recevoir Épictète avec discernement. Sa distinction protège une zone de responsabilité : l'Homme peut travailler sur son jugement lorsqu'il ne contrôle pas l'événement. Il peut refuser d'accorder à la richesse, au statut ou à la douleur le pouvoir de définir le bien moral380. Mais une anthropologie chrétienne ne peut simplement déclarer le corps indifférent ou extérieur au vrai soi. Le corps appartient à la personne ; son humiliation est une humiliation de la personne, et sa délivrance est un véritable bien. La douleur

380 Épictète, *Manuel*, I.

n'est pas seulement une représentation ; elle peut envahir les capacités mêmes par lesquelles le jugement se forme. Il faut donc conserver l'intuition sans absolutiser la maîtrise intérieure. L'oppresseur n'est pas tout-puissant ; la victime n'est pas toute-puissante non plus. La liberté intérieure est réelle comme possibilité et comme acte, non comme invulnérabilité garantie. Il faut huitièmement considérer la prison de Paul. L'Apôtre ne prétend pas que ses chaînes n'existent pas. Il attend une issue, désire rejoindre les communautés et reconnaît l'épreuve corporelle. Mais il refuse que l'empire possède l'interprétation totale de sa captivité : les chaînes qui devaient réduire sa parole deviennent l'occasion d'un témoignage et encouragent d'autres croyants à parler avec davantage d'assurance381. Cette transformation ne rend pas juste l'emprisonnement. Elle montre que l'effet produit par l'oppresseur ne se réduit pas toujours à la fin qu'il poursuivait. La personne peut reprendre l'événement dans une intention nouvelle. Il faut neuvièmement considérer Rabbi Akiva. L'autorité romaine peut interdire l'enseignement, arrêter le maître et atteindre son corps. Elle ne parvient pas à faire du décret impérial la mesure ultime de sa fidélité. Le Shema récité sous la torture n'est pas une négation de la souffrance ; il est l'acte par lequel Akiva rapporte sa vie à Dieu plutôt qu'au jugement de l'empire382. Cette source juive doit être respectée dans sa singularité. Elle ne devient pas une prophétie du martyre chrétien ni une simple preuve générale de l'immortalité de l'âme. Elle témoigne d'une résistance fondée sur la Torah et l'unicité divine. Il faut dixièmement considérer les martyrs. Le martyr ne cherche pas la mort comme un bien séparé. Il cherche à demeurer fidèle lorsqu'une autorité lui propose la survie au prix du mensonge, de l'idolâtrie ou de la trahison. Sa liberté ne consiste pas à maîtriser l'issue corporelle. Elle consiste à refuser que la conservation biologique devienne le bien suprême auquel toute vérité devrait être sacrifiée. Le persécuteur peut tuer ; il ne peut obtenir légitimement que la victime appelle Dieu ce qu'elle

381 Ph 1, 12-26.

382 *Talmud de Babylone*, *Berakhot* 61b.

juge ne pas être Dieu. Le martyre n'est donc pas une exaltation de l'impuissance, mais une limite adressée à la puissance. Il affirme qu'aucun pouvoir politique ne possède le droit d'exiger n'importe quel acte pour prix de la survie. Il faut onzièmement considérer Joséphine Bakhita. Son histoire protège contre deux erreurs. La première serait de croire que l'esclavage détruit nécessairement toute possibilité de vie spirituelle ; la seconde serait de prétendre que la vie spirituelle efface les blessures de l'esclavage. Bakhita reçut un nom donné par ses ravisseurs après que la violence lui eut fait perdre jusqu'au souvenir de son nom d'origine. Elle subit des humiliations physiques et morales, puis put exercer en Italie un choix juridiquement reconnu lorsqu'elle refusa de repartir avec la famille qui la réclamait. La mémoire des chaînes demeura pourtant présente jusque dans ses derniers jours[383]. Sa sainteté ne justifie donc aucun moment de sa servitude. Elle montre que la violence ne possède pas nécessairement le dernier mot sur la personne ; elle montre aussi que la guérison n'est pas amnésie. Il faut douzièmement distinguer résistance visible et résistance invisible. La résistance peut être publique : fuite, refus, dénonciation, enseignement interdit, organisation, protection d'autrui. Elle peut également prendre une forme discrète : conserver un nom, transmettre une mémoire, refuser intérieurement la logique du maître, partager un bien, prier, chanter, protéger un enfant ou dire la vérité à un compagnon. Toutes ces actions n'ont pas la même efficacité politique. Certaines peuvent même être rendues impossibles. Mais elles manifestent que l'esclave ne devient pas entièrement le prolongement de la volonté du maître. Il faut treizièmement reconnaître que la liberté intérieure est souvent relationnelle. L'isolement affaiblit parce que l'Homme reçoit d'autrui les mots, les exemples et le courage par lesquels il peut interpréter ce qu'il subit. La solidarité entre esclaves, la mémoire commune, la communauté croyante et la parole d'un témoin peuvent préserver une capacité que l'individu seul aurait perdue. La liberté intérieure ne doit donc pas être

[383] « Sainte Joséphine Bakhita », notice biographique.

enfermée dans une conscience privée. Elle peut exister comme fidélité partagée, résistance culturelle et reconnaissance mutuelle de la dignité que le droit refuse. Il faut quatorzièmement distinguer pardon et soumission. Une victime peut refuser la haine sans reconnaître au maître un droit sur elle. Elle peut pardonner sans renoncer à la fuite, à la plainte, à la réparation ou à la protection des autres. Le pardon chrétien ne rend pas les chaînes légitimes. Il refuse que l'oppresseur continue de déterminer intérieurement la victime par la haine ; mais il n'impose pas de restaurer la relation de domination. Il faut quinzièmement considérer la grâce. Le Catéchisme enseigne que la grâce peut faire croître la liberté intérieure au milieu des contraintes. Cette croissance n'est pas une autosuggestion par laquelle le sujet se convainc que la souffrance ne l'atteint pas. Elle est un secours par lequel l'Homme demeure capable de vérité, de confiance et d'action malgré ce qui cherche à les détruire384. Cette grâce peut produire une fidélité héroïque ; elle peut aussi se manifester plus humblement dans la capacité de survivre, de demander secours et de ne pas se tenir pour une chose. Elle ne doit jamais être mesurée uniquement à la visibilité du témoignage. Il faut enfin préciser ce que l'oppresseur ne possède jamais de plein droit. Il ne possède pas la nature de la personne, qui ne procède pas de lui. Il ne possède pas la vérité morale, que sa force ne peut créer. Il ne possède pas la destination ultime de l'Homme, ordonné à Dieu. Il ne possède pas un droit illimité sur le corps, parce que ce corps est le corps d'un sujet et non un instrument naturellement disponible. Il peut usurper, blesser, empêcher et parfois briser l'exercice de la liberté. Il ne peut transformer cette usurpation en justice. La possibilité d'une liberté intérieure subsistante est donc moins une frontière psychologique garantie qu'une accusation ontologique : même vaincue extérieurement, la personne demeure d'un ordre que le maître n'a jamais eu le droit de posséder.

384 *Catéchisme de l'Église catholique*, § 1742.

Ad obiectiones
Ad primum dicendum quod : contraindre un mouvement n'est pas identiquement obtenir un consentement. La maîtrise du corps permet d'influencer profondément la volonté, et cette influence peut aller jusqu'à une grave diminution de la maîtrise. Mais le comportement extorqué ne devient pas pour autant une adhésion morale. Le maître peut produire les signes extérieurs de l'obéissance sans acquérir le droit de définir le vrai et le bien pour la conscience.

Ad secundum dicendum quod : la liberté peut être gravement blessée. Il ne faut donc porter aucune accusation contre la victime brisée, dissociée ou incapable de résister. L'affirmation de sa dignité signifie précisément que son effondrement sous la torture ne transforme pas la violence subie en faute volontaire ni sa personne en chose. La racine ontologique demeure alors même que l'exercice psychologique est presque détruit.

Ad tertium dicendum quod : un statut injuste ne change pas la nature de la personne. Il produit des conséquences sociales réelles et peut déformer l'identité vécue, mais il demeure une qualification juridique fausse relativement à la dignité humaine. La société peut refuser de reconnaître le sujet ; elle ne peut faire qu'il cesse de l'être.

Ad quartum dicendum quod : la liberté intérieure devient historiquement visible lorsqu'elle produit jugement, parole, solidarité, fidélité et résistance. Elle ne suffit pas à elle seule à abolir les chaînes, mais elle peut devenir le principe depuis lequel celles-ci sont nommées et combattues. Elle devient idéologique seulement lorsqu'on l'emploie pour dispenser les autres de libérer l'opprimé. Ad quintum dicendum quod : le martyr ne cherche pas la mort et ne fait pas de l'impuissance un idéal. Il refuse de faire de la survie son dieu lorsque celle-ci lui est offerte au prix d'un acte qu'il juge intrinsèquement infidèle. Son témoignage n'interdit ni la fuite, ni la défense, ni l'action politique ; il affirme seulement qu'aucune victoire

extérieure ne mérite l'abandon de toute vérité.

Conclusio practica

La liberté intérieure n'est pas la conclusion politique de la question. Elle n'autorise jamais à dire à l'esclave : « Puisque ton âme demeure libre, tes chaînes sont secondaires. » Elle oblige au contraire à reconnaître que les chaînes sont posées sur un être qui, par nature, ne peut devenir propriété. Dire à une personne opprimée « tu es libre » peut être une parole vraie ou une cruauté. Elle est cruelle si elle signifie : « Il t'appartient de ne pas te laisser atteindre ; supporte donc ce que nous ne voulons pas changer. » Elle devient vraie si elle signifie : « Celui qui te domine ne possède aucun titre sur ton humanité ; ton jugement, ta parole et ta résistance doivent être soutenus, et les chaînes qui contredisent ta dignité doivent être défaites. » La doctrine ne doit donc jamais transférer sur la victime la charge de démontrer sa dignité. La personne n'est pas digne parce qu'elle résiste héroïquement. Elle peut résister parce qu'elle est digne, mais sa dignité demeure lorsqu'elle n'en a plus la force. Cette distinction est décisive dans le jugement des victimes de torture, de traite, de violence conjugale, de détention arbitraire et de travail forcé. Le silence, la soumission apparente ou le retour vers l'oppresseur ne prouvent pas que la domination était consentie. La peur, la dépendance et la destruction des alternatives peuvent rendre certains comportements presque inévitables. La première obligation de celui qui aide n'est donc pas d'exiger un acte spectaculaire de liberté. Elle est de restaurer les conditions dans lesquelles la personne pourra de nouveau juger et agir : sécurité, sommeil, nourriture, droit, soin, parole crédible, protection des proches et temps. La liberté intérieure ne grandit pas seulement par exhortation. Elle a besoin de médiations extérieures. Celui qui répète à la victime qu'elle doit se sentir libre tout en la laissant sans protection spiritualise sa propre démission. Il faut également protéger la mémoire. L'oppresseur cherche souvent à effacer le nom, la langue, la famille et le récit de celui qu'il possède. Conserver ou restituer ces réalités est un acte de libération, parce qu'il rend à la

personne une histoire qui ne commence pas avec sa captivité. Le cas de Bakhita montre cette nécessité avec une force particulière : la violence avait atteint jusqu'à la mémoire de son nom, et la liberté retrouvée ne supprima pas simplement les traces corporelles et psychiques de l'esclavage385. La communauté doit donc refuser le culte d'une résilience obligatoire. Admirer les survivants ne doit pas conduire à demander que toute victime transforme immédiatement son épreuve en sagesse. Certaines blessures restent ouvertes ; certaines vies demeurent profondément entravées. La consolation chrétienne n'est pas l'affirmation que rien d'irréparable ne s'est produit. Elle est la foi qu'aucun dommage ne donne à l'auteur du mal un droit sur la signification ultime de la personne. La doctrine de la liberté intérieure impose aussi une responsabilité aux témoins. Celui qui n'est pas enchaîné ne peut se contenter d'admirer la liberté spirituelle de celui qui l'est. La capacité de résistance de la victime augmente le devoir d'action de celui qui possède encore les moyens extérieurs. Paul ne demande pas à Philémon d'admirer seulement la vie intérieure d'Onésime. Il lui demande de modifier son regard et son accueil : celui qu'il connaissait selon la relation servile doit être reçu comme un frère386. La fraternité ne peut rester une qualification invisible devant Dieu lorsque la relation sociale continue de traiter l'autre comme un instrument. Une vérité baptismale qui ne cherche jamais une forme juridique, économique et relationnelle demeure incomplètement reçue. La liberté intérieure devient donc une force politique non parce qu'elle se confond avec un programme déterminé, mais parce qu'elle rend toute possession humaine radicalement contestable. Le maître ne peut dire : « Cet Homme est à moi », sans rencontrer la vérité antérieure : cet Homme existe pour un bien que son maître n'a pas créé. Cette accusation métaphysique doit atteindre les formes contemporaines de propriété fonctionnelle. Une entreprise ne possède pas la personne parce qu'elle achète son temps de travail ; un État ne possède

385 « Sainte Joséphine Bakhita », notice biographique.
386 Phm 15-17.

pas la conscience parce qu'il contrôle un territoire ; un conjoint ne possède pas le corps de l'autre parce qu'un lien juridique les unit ; une dette ne transforme pas le débiteur en matériau disponible. La liberté intérieure interdit également de confondre obéissance et destruction de soi. Une autorité peut demander une action dans les limites de sa compétence ; elle ne peut exiger que le sujet appelle juste ce qui est injuste ni qu'il renonce à toute responsabilité personnelle. La résistance peut alors prendre plusieurs formes. Elle peut être un refus public, mais aussi une objection de conscience, une parole transmise, une preuve conservée, un secours donné à une autre victime ou une fuite préparée avec prudence. La valeur morale de la résistance ne se mesure pas toujours à son éclat. Il faut enfin tenir ensemble deux propositions sans permettre que l'une absorbe l'autre. L'oppresseur peut atteindre terriblement la personne ; il ne faut donc pas nier la puissance destructrice de la violence. L'oppresseur ne devient pourtant jamais propriétaire par nature ; il ne faut donc pas convertir sa victoire de fait en définition de la victime. La liberté intérieure ne signifie pas que le sujet conserve à chaque instant une maîtrise totale. Elle signifie que toute maîtrise extérieure rencontre dans la personne une réalité qu'elle n'a pas créée, qu'elle ne peut légitimement absorber et dont la destruction même demeure un crime contre un sujet, non la transformation réussie d'un Homme en chose. La formule pratique peut ainsi être fixée : l'oppresseur peut saisir le corps, restreindre l'action, troubler la mémoire et blesser la volonté ; il ne peut acquérir aucun droit naturel de propriété sur la personne, rendre vrai son mensonge ni faire de l'injustice un bien. La liberté intérieure qui subsiste n'excuse jamais les chaînes : elle est l'acte d'accusation métaphysique porté contre elles.

Quaestio XXVII : La possibilité de demeurer intérieurement libre rend-elle la servitude extérieure tolérable ?

Utrum libertas interior servitutem exteriorem tolerabilem reddat ?

La question précédente a montré qu'un Homme privé de liberté physique et civile peut conserver une liberté intérieure réelle. Il peut encore juger, refuser intérieurement le mensonge, demeurer fidèle, transformer l'événement subi en témoignage et rappeler par sa seule existence que l'oppresseur ne possède jamais de plein droit la personne. Mais cette réponse pourrait être détournée contre celui qu'elle devait protéger. Si l'essentiel demeure inaccessible au maître, pourquoi faudrait-il bouleverser l'ordre extérieur ? Si l'âme peut rester libre, les chaînes corporelles ne deviennent-elles pas un mal secondaire ? La réponse doit être nette : non. La liberté intérieure ne rend jamais la servitude extérieure tolérable. Elle permet à la personne de résister à l'injustice ; elle ne transforme pas cette injustice en condition moralement acceptable. Plus encore, la possibilité d'une liberté intérieure révèle pourquoi l'esclavage est injuste : il prétend posséder comme instrument un être qui est par nature sujet de ses actes. L'Exode interdit d'interpréter bibliquement la délivrance comme une simple conversion du regard. Dieu n'envoie pas Moïse persuader les fils d'Israël que leur âme demeure libre

malgré les corvées. Le texte affirme que Dieu entend les cris qui montent du fond de l'esclavage, voit l'oppression, connaît les souffrances et entreprend de faire sortir son peuple de la main de ceux qui le dominent387. La libération n'est pas seulement psychologique. Elle comporte une sortie, la rupture d'un pouvoir politique, la cessation du travail forcé et la constitution d'un peuple capable de servir Dieu dans une alliance. Libertatis conscientia présente précisément l'Exode comme le modèle biblique d'une délivrance économique, politique et culturelle hors de la « maison de servitude »388. Cette affirmation ne permet pas davantage une lecture politique réductrice. Israël n'est pas libéré seulement pour changer de souverain terrestre ou accroître ses biens. Il est libéré afin de rendre un culte à Dieu, recevoir la Loi et devenir un peuple saint. La liberté intérieure et la liberté extérieure sont donc ordonnées l'une à l'autre : la sortie historique crée des conditions nouvelles pour une alliance libre, tandis que l'alliance donne à la sortie son orientation morale. La question demande cependant une honnêteté historique. Des textes apostoliques ont demandé aux esclaves ou aux domestiques d'obéir à leurs maîtres dans le contexte de l'Empire romain. Ces passages ont ensuite été employés pour prescrire la soumission et neutraliser la revendication d'émancipation. Les chrétiens n'ont pas toujours tiré immédiatement de l'image de Dieu, de la fraternité baptismale et de l'Exode la conclusion institutionnelle de l'abolition. Des fidèles, des responsables et des institutions ecclésiales ont toléré, réglementé ou pratiqué des formes de servitude. Une présentation triomphaliste qui ferait de l'abolition la conséquence historique immédiate et uniforme de la prédication chrétienne serait fausse. Les textes magistériels récents reconnaissent explicitement la lenteur et les incohérences de ce développement historique389. Mais

387 Ex 2, 23-25 ; 3, 7-10, traduction liturgique AELF.

388 Congrégation pour la doctrine de la foi, instruction *Libertatis conscientia*, 22 mars 1986, §§ 71-80.

389 Ep 6, 5-9, traduction liturgique AELF ; Col 3, 22-4, 1, traduction liturgique AELF ; 1 P 2, 18-20, traduction liturgique AELF ; Léon XIV, encyclique *Magnifica humanitas*, 15 mai 2026, § 176.

cette histoire de compromission ne rend pas l'esclavage compatible avec la vérité chrétienne. Elle montre que les chrétiens peuvent recevoir imparfaitement les principes qu'ils professent. Le développement doctrinal ne crée pas rétrospectivement la dignité des esclaves ; il reconnaît plus pleinement les conséquences d'une dignité qui existait déjà et que les pratiques chrétiennes ont parfois contredite. Il faudra donc montrer que le salut concerne la personne entière, que la priorité de la conversion intérieure ne dispense pas de réformer les structures, que l'ordre sans justice devient domination et que la fraternité chrétienne ne peut être enfermée dans un invisible religieux laissant intacte la possession juridique d'un frère.

Obiectiones

Obiectio I — L'essentiel serait seulement le salut de l'âme

Il semble que la liberté intérieure rende la servitude extérieure tolérable. La fin ultime de l'Homme est la communion avec Dieu, non la possession de droits temporels. Un esclave peut croire, aimer, prier et être sauvé, tandis qu'un homme civilement libre peut demeurer esclave du péché. La libération spirituelle est donc incomparablement supérieure à la libération sociale. Consacrer les forces de l'Église à transformer les institutions risquerait de détourner son attention de la conversion, seule délivrance définitive. Si le salut est possible sous l'esclavage, celui-ci ne peut constituer un obstacle absolu au bien essentiel. Il faudrait le supporter comme l'une des nombreuses souffrances temporelles auxquelles la foi donne un sens.

Obiectio II — Les apôtres ont demandé aux esclaves d'obéir

De plus, les écrits apostoliques contiennent des exhortations adressées aux esclaves et aux domestiques, leur demandant d'obéir à leurs maîtres, même difficiles. Les maîtres reçoivent eux aussi des avertissements, mais l'institution n'est pas

directement abolie390. Si l'esclavage était intrinsèquement incompatible avec la foi, les Apôtres auraient dû ordonner immédiatement l'affranchissement de tous les baptisés. Leur discipline montre au contraire qu'un chrétien peut demeurer esclave ou maître, pourvu qu'il accomplisse justement les devoirs de son état. La tentative moderne de déduire l'abolition du christianisme paraît donc substituer une sensibilité ultérieure au témoignage apostolique.

Obiectio III — La souffrance pourrait sanctifier l'esclave
En outre, la souffrance acceptée peut devenir patience, offrande et configuration au Christ. Les martyrs et les saints ont trouvé dans des conditions injustes une voie de sanctification. Si Dieu peut produire un bien spirituel à partir de la servitude, l'abolition extérieure n'est pas toujours prioritaire. La lutte pourrait même détourner la victime de la transformation intérieure que l'épreuve rend possible. L'esclavage serait mauvais dans son abus, mais susceptible de devenir une école d'humilité, d'obéissance et de détachement.

Obiectio IIII — La lutte contre l'oppression menacerait l'ordre
Encore, les institutions injustes sont souvent mêlées à l'ensemble de la société. Une abolition immédiate peut provoquer violence, effondrement économique, guerre ou représailles contre ceux que l'on voulait délivrer. L'ordre, même imparfait, vaut mieux que le chaos. La prédication chrétienne devrait donc transformer progressivement les cœurs et laisser les structures évoluer à mesure que les mœurs deviennent capables d'un ordre plus juste. Une dénonciation radicale de la servitude risquerait d'encourager la révolte, la haine des maîtres et la destruction du bien commun.

Obiectio V — Les structures extérieures seraient indifférentes à la vraie liberté
Enfin, la vraie liberté réside dans la volonté. Une structure

390 Ep 6, 5-9 ; Col 3, 22-4, 1 ; 1 P 2, 18-20.

extérieure ne rend pas automatiquement une personne bonne ni libre intérieurement. L'affranchissement juridique peut laisser subsister le vice, la peur et la dépendance. Les révolutions qui promettent la liberté produisent souvent de nouvelles servitudes. Il serait donc illusoire de placer l'espérance dans des réformes politiques et économiques. La priorité absolue doit rester la conversion du cœur. Les structures n'étant que des cadres extérieurs, elles ne posséderaient aucune relation essentielle avec la liberté authentique.

Sed contra est quod dicitur

Du fond de leur esclavage, les fils d'Israël crient vers Dieu. Dieu ne répond pas que leur liberté intérieure suffit : il voit leur misère, entend les cris provoqués par les surveillants, connaît leurs souffrances et envoie Moïse pour les faire sortir d'Égypte. La délivrance biblique comporte donc une intervention historique contre un pouvoir qui exploite391. Isaïe identifie le jeûne agréable à Dieu au fait de défaire les chaînes injustes, délier le joug, rendre la liberté aux opprimés et briser les dominations. Le culte qui coexiste paisiblement avec l'exploitation est ainsi dénoncé comme mensonger392. Jésus inaugure son ministère à Nazareth en reprenant la proclamation adressée aux pauvres, aux captifs et aux opprimés. Cette annonce ne peut être réduite à un programme politique immédiat, mais elle ne permet pas davantage de spiritualiser la libération jusqu'à la rendre indifférente aux captivités réelles393. Saint Paul rappelle que l'esclave appelé est l'affranchi du Seigneur et ordonne aux croyants de ne pas devenir esclaves des hommes. Dans Philémon, il demande que l'esclave soit reçu non plus seulement comme esclave, mais comme frère bien-aimé. Ces textes ne constituent pas un manifeste abolitionniste au sens moderne ; ils introduisent néanmoins une contradiction durable entre l'appartenance au Christ et la prétention d'un homme à posséder totalement son

391 Ex 2, 23-25 ; 3, 7-10.

392 Is 58, 6-7, traduction liturgique AELF.

393 Lc 4, 18-19, traduction liturgique AELF.

frère394. Grégoire de Nysse, commentant la prétention de posséder des esclaves, demande en vertu de quelle supériorité un être humain peut se déclarer maître d'un autre être humain semblable à lui. Il dénonce l'assimilation des personnes aux troupeaux et rapporte sa critique à la nature humaine créée par Dieu395. Le concile Vatican II qualifie l'esclavage, la vente des femmes et des enfants, la torture et les conditions de travail qui réduisent l'ouvrier à un instrument de profit d'infamies contraires à la dignité humaine. Il ne se contente donc pas de recommander au sujet opprimé une liberté intérieure ; il porte un jugement moral sur les structures et les pratiques elles-mêmes396. Enfin, Libertatis conscientia affirme qu'un ordre social juste apporte une aide irremplaçable à la réalisation de la liberté personnelle et que la priorité de la conversion du cœur ne supprime aucunement la nécessité de transformer les structures injustes397.

Respondeo dicendum quod

Je réponds que la possibilité de demeurer intérieurement libre ne rend aucunement la servitude extérieure tolérable. La personne étant libre et rationnelle par nature, toute condition qui la réduit juridiquement, économiquement ou socialement à un instrument contredit une exigence de justice. La conversion intérieure possède une priorité dans l'ordre moral, parce qu'aucune structure ne rendra automatiquement l'Homme bon ; mais cette priorité n'élimine pas le devoir de modifier les structures qui empêchent gravement l'exercice de la liberté et institutionnalisent la domination. Dieu peut sanctifier une personne au milieu de l'épreuve sans rendre juste celui qui l'inflige.

Il faut premièrement distinguer possibilité du salut et justice de la condition. L'Homme peut atteindre Dieu dans des circonstances injustes. Il peut prier en prison, aimer dans la

394 1 Co 7, 21-23, traduction liturgique AELF ; Phm 9-21, spécialement Phm 15-17, traduction liturgique AELF.

395 Grégoire de Nysse, quatrième homélie sur l'*Ecclésiaste*.

396 Concile Vatican II, constitution pastorale *Gaudium et spes*, § 27.

397 *Libertatis conscientia*, §§ 71-80.

pauvreté, témoigner sous la persécution et mourir saintement sous les coups. Mais la possibilité de la sainteté ne rend pas bonne la cause qui produit la souffrance. Dieu peut tirer un bien d'un mal sans que le mal devienne un moyen moralement licite pour la créature. Le persécuteur ne peut justifier la persécution en affirmant qu'elle a produit des martyrs ; le maître ne peut justifier l'esclavage en affirmant qu'un esclave y a trouvé Dieu. La grâce manifeste sa puissance en refusant de laisser le mal posséder entièrement son effet. Elle ne transforme pas l'auteur du mal en collaborateur innocent de la sanctification.

Il faut deuxièmement considérer le salut de la personne entière. Le christianisme ne sauve pas une âme accidentellement attachée à un corps. L'Homme est une unité corporelle, relationnelle et sociale. Son corps, son travail, ses liens familiaux et sa participation à la communauté appartiennent à son bien humain. La résurrection de la chair interdit de traiter les conditions corporelles comme indifférentes. La faim, les coups, la séparation des enfants et le travail forcé ne sont pas seulement des circonstances autour d'une âme intacte. Ils atteignent la personne dans son existence concrète. La priorité du salut éternel ne signifie donc pas que le temporel n'aurait aucune valeur morale. Elle signifie que les biens temporels doivent être ordonnés à une fin supérieure ; elle ne permet pas à un homme de supprimer chez autrui les conditions temporelles de sa vocation.

Il faut troisièmement recevoir l'Exode selon toute son épaisseur. Le récit commence par le cri. Celui-ci n'est pas condamné comme attachement excessif au confort terrestre. Dieu l'entend comme le cri produit par une oppression réelle. Dieu voit les corvées, les coups et la politique de Pharaon. Il appelle Moïse, l'envoie vers le pouvoir et ordonne une sortie. L'action divine ne se réduit donc pas à consoler individuellement les esclaves dans leur intérieurité[398]. Cette sortie n'est toutefois pas une liberté sans fin. Israël est conduit vers l'alliance. La délivrance extérieure rend possible un

[398] Ex 2, 23-25 ; 3, 7-10.

service de Dieu qui n'est plus organisé par Pharaon. L'Homme n'est pas libéré de tout lien, mais d'une domination qui l'empêchait d'entrer comme peuple dans un ordre juste. Libertatis conscientia souligne que l'Exode délivre d'une servitude économique, politique et culturelle afin de constituer un peuple libre pour Dieu399.

Il faut quatrièmement distinguer discipline pastorale et justification institutionnelle. Les exhortations apostoliques adressées aux esclaves sont prononcées dans un monde où les petites communautés chrétiennes ne disposent pas de la puissance politique nécessaire à une abolition générale. Elles cherchent à rendre possible une conduite chrétienne dans une condition que les auteurs ne renversent pas immédiatement. Cette discipline contient des éléments d'accommodement. Elle demande parfois l'obéissance à des maîtres difficiles et peut être lue comme une stabilisation de l'ordre existant. Il ne faut ni nier ces textes ni prétendre qu'ils disaient déjà explicitement tout ce que développera la condamnation ultérieure de l'esclavage400. Mais une règle de conduite donnée à une personne placée sous une institution n'équivaut pas à une canonisation de l'institution elle-même. Conseiller la prudence à un prisonnier ne signifie pas déclarer juste la prison arbitraire ; recommander à l'esclave de ne pas répondre au mal par le mal ne confère pas au maître un droit naturel de propriété.

Il faut cinquièmement considérer les tensions internes des textes apostoliques. Les esclaves reçoivent une adresse morale directe : ils sont traités comme des sujets capables de responsabilité, non comme de simples biens appartenant au maître. Les maîtres sont rappelés à l'existence d'un Maître céleste impartial, ce qui relativise radicalement leur pouvoir401. Plus profondément, l'esclave est affranchi du Seigneur, l'homme libre est serviteur du Christ et tous ont été acquis à grand prix. Paul ordonne alors de ne pas devenir

399 *Libertatis conscientia*, §§ 71-80.

400 Ep 6, 5-9 ; Col 3, 22-4, 1 ; 1 P 2, 18-20.

401 Ep 6, 5-9 ; Col 3, 22-4, 1.

esclaves des hommes[402]. Dans Philémon, la relation est déplacée vers la fraternité : Onésime doit être reçu comme Paul lui-même et comme frère. L'Apôtre ne formule pas explicitement un droit universel d'émancipation, mais la nouvelle qualification rend instable la possession d'un frère comme simple instrument[403].

Il faut sixièmement reconnaître l'écart entre germe doctrinal et développement historique. L'image de Dieu, l'unité baptismale et la fraternité ne produisirent pas immédiatement une abolition universelle. Des chrétiens combattirent certaines formes d'asservissement ; d'autres les tolérèrent, les réglementèrent ou y participèrent. La reconnaissance de cette histoire n'est pas une concession faite contre la foi. Elle appartient à la vérité et à la purification de la mémoire. La Commission théologique internationale rappelle que les fils de l'Église peuvent agir en contradiction avec les valeurs qu'ils professent et que l'aveu des fautes du passé doit servir la conversion présente[404]. Le Magistère a récemment reconnu avec une clarté particulière la lenteur avec laquelle l'incompatibilité totale de l'esclavage avec la dignité humaine fut explicitement tirée, ainsi que l'existence historique d'institutions ecclésiastiques possédant des esclaves et de décisions qui tolérèrent ou légitimèrent des formes de subjugation[405]. Une histoire honnête doit donc tenir ensemble les résistances chrétiennes, la critique de Grégoire de Nysse, les combats abolitionnistes et les compromissions réelles. Elle ne peut transformer les premières en alibi pour effacer les secondes.

Il faut septièmement considérer Grégoire de Nysse. Sa quatrième homélie sur l'Ecclésiaste attaque le cœur conceptuel de la propriété servile : comment un homme peut-il fixer le prix d'un être créé à l'image de Dieu, et sur quelle supériorité prétend-il devenir maître de son égal en nature ? Grégoire ne

---

[402] 1 Co 7, 21-23.

[403] Phm 15-17.

[404] Commission théologique internationale, *Mémoire et réconciliation : l'Église et les fautes du passé*, 7 mars 2000.

[405] Léon XIV, *Magnifica humanitas*, § 176.

se contente pas d'exiger un traitement plus doux. Il met en question l'acte même de compter des personnes parmi les possessions et de les ranger avec les troupeaux406. Sa critique manifeste que l'anthropologie chrétienne contient une puissance abolitionniste réelle : ce qui est image de Dieu ne peut être évalué comme marchandise. Mais l'existence de cette voix patristique ne permet pas de prétendre qu'elle fut constamment reçue ou institutionnellement appliquée.

Il faut huitièmement distinguer ordre et justice. L'ordre est l'agencement de plusieurs éléments selon une fin. Il ne devient moralement bon que si la fin et les rapports sont justes. Une plantation esclavagiste peut être administrativement ordonnée, économiquement efficace et juridiquement stable. Cette organisation ne transforme pas la domination en bien commun. Elle rend seulement l'injustice systématique. L'ordre privé de justice est une domination organisée. L'argument selon lequel l'abolition troublerait la paix doit donc demander de quelle paix il s'agit : la sécurité des personnes ou la tranquillité du maître qui ne rencontre aucune résistance. Une transformation juste doit certes considérer les conséquences, préparer les protections et éviter les violences inutiles. La prudence détermine les moyens et les étapes ; elle ne transforme pas le maintien indéfini de l'injustice en fin légitime.

Il faut neuvièmement distinguer patience et passivité politique. La patience est la capacité de demeurer dans le bien malgré un mal que l'on ne peut immédiatement supprimer. Elle n'ordonne pas de laisser subsister un mal lorsqu'il existe des moyens justes de le combattre. Une victime peut devoir patienter pour survivre ou préparer une fuite. Celui qui se trouve extérieurement libre ne peut invoquer la patience de la victime afin de différer son propre devoir. La vertu de patience appartient premièrement à celui qui endure ; elle ne devient pas le droit du puissant d'imposer l'épreuve.

Il faut dixièmement considérer Isaïe 58. Le prophète s'adresse à une communauté religieuse qui jeûne, cherche Dieu et

406 Grégoire de Nysse, quatrième homélie sur l'*Ecclésiaste*.

pratique des rites, tout en traitant durement ceux qui travaillent pour elle. La réponse divine lie explicitement le culte à la destruction des jougs[407]. La conversion intérieure qui ne modifie jamais les rapports de domination est donc suspecte. L'homme ne peut prétendre aimer Dieu tout en conservant volontairement la structure qui réduit son semblable à l'instrument de ses affaires. Cela ne signifie pas que toute réforme structurelle soit déjà conversion. Une loi peut être juste et le cœur demeurer mauvais. Mais la vérité du cœur doit chercher une forme dans les actes et les institutions.

Il faut onzièmement considérer Luc 4. Jésus reçoit et accomplit une parole de libération adressée aux pauvres, aux captifs et aux opprimés. Le salut qu'il apporte dépasse toute émancipation politique et atteint la racine du péché et de la mort. Mais le vocabulaire choisi interdit de rendre la bonne nouvelle indifférente à la captivité réelle[408]. Le Royaume ne se confond avec aucun régime terrestre. Pourtant, sa proclamation produit une mesure selon laquelle les régimes terrestres sont jugés. Une institution qui traite des personnes comme marchandises contredit le signe de libération porté par le Royaume.

Il faut douzièmement distinguer priorité et exclusivité de la conversion intérieure. Libertatis conscientia affirme la priorité de la liberté personnelle et de la conversion du cœur, parce que les structures sont produites, entretenues et transformées par des personnes. Aucun système juste ne dispense de la vertu. Mais le même texte affirme expressément que cette priorité n'élimine pas la nécessité de transformer les structures injustes[409]. La conversion sans réforme peut devenir une piété complice ; la réforme sans conversion peut reproduire sous un autre nom la volonté de domination. La libération intégrale demande les deux, selon leur ordre propre.

Il faut treizièmement considérer le caractère social de la liberté. L'Homme ne réalise pas sa vocation comme être solitaire. Il

---

[407] Is 58, 6-7.

[408] Lc 4, 18-19.

[409] Congrégation pour la doctrine de la foi, instruction *Libertatis conscientia*, 22 mars 1986, § 75.

grandit dans la famille, le travail, la cité, les associations et les communautés religieuses. Un ordre social juste lui apporte une aide irremplaçable pour devenir effectivement sujet de ses actes[410]. L'esclavage attaque précisément ces médiations. Il subordonne la famille aux intérêts du maître, retire la maîtrise du travail, empêche la participation civique et organise l'ignorance. Il ne touche donc pas seulement des biens périphériques ; il détruit les conditions dans lesquelles la liberté personnelle se forme.

Il faut quatorzièmement distinguer liberté juridique et vertu. L'affranchissement ne rend pas automatiquement vertueux. Un homme libéré peut employer sa liberté au mal, être dépendant d'une passion ou reproduire la domination. Mais de ce qu'une condition n'est pas suffisante il ne suit pas qu'elle soit inutile. La liberté civile ne produit pas seule la liberté morale ; elle retire des obstacles injustes et rend certains actes possibles. Une personne qui ne peut quitter son maître, choisir son travail, protéger ses enfants ni demander justice possède un champ d'action gravement diminué. L'abolition ne garantit pas l'accomplissement ; elle restitue une condition qui était indûment supprimée.

Il faut quinzièmement considérer Gaudium et spes 27. Le Concile place ensemble l'esclavage, la vente de personnes, la torture et les conditions de travail qui traitent l'homme comme outil de profit plutôt que comme personne libre et responsable[411].

Cette formulation étend la critique au-delà du statut historique d'esclave. Il existe des organisations économiques juridiquement libres qui réduisent fonctionnellement le travailleur à un instrument, détruisent ses capacités de participation et exploitent sa vulnérabilité.

Toute dépendance salariale n'est pas esclavage. Mais le critère demeure : l'ordre économique est injuste lorsqu'il traite systématiquement la personne comme moyen de production sans reconnaître son caractère de sujet.

---

[410] Ibid., §§ 31-32 et 44.

[411] Concile Vatican II, constitution pastorale *Gaudium et spes*, § 27.

Il faut seizièmement distinguer sanctification dans la souffrance et sanctification de la souffrance. Dieu peut unir une personne au Christ au milieu d'une épreuve injuste. La victime peut développer courage, compassion et espérance. Mais l'épreuve n'est pas sanctifiée au sens où sa cause humaine deviendrait licite. Le maître ne participe pas à la grâce de la victime en la frappant. Il demeure responsable du mal qu'il inflige. La Croix elle-même ne justifie pas ceux qui crucifient. Elle révèle jusqu'où va l'amour du Christ et transforme le mal subi en salut ; elle demeure en même temps jugement du péché qui a conduit l'innocent à la mort.

Il faut dix-septièmement considérer la résistance et ses moyens. L'abolition de la servitude peut demander parole prophétique, droit, fuite, rachat, désobéissance, action politique, organisation économique et parfois défense légitime. Aucun moyen n'est rendu juste par la seule noblesse de la fin. La libération doit respecter la dignité de ceux qu'elle libère et de ceux auxquels elle s'oppose. Elle ne peut employer le mensonge, la torture ou le meurtre de l'innocent comme instruments ordinaires de justice. Cette exigence ne condamne pas l'action à l'impuissance. Elle empêche que la lutte contre la possession d'autrui produise une nouvelle doctrine selon laquelle certains hommes pourraient devenir de simples moyens de la révolution.

Il faut dix-huitièmement distinguer l'obligation de la victime et celle du tiers. La victime peut ne pas posséder les moyens de résister sans exposer ses enfants ou elle-même à un mal disproportionné. Elle peut légitimement temporiser, dissimuler, fuir ou chercher une aide extérieure. Le tiers qui bénéficie de sécurité, de parole publique et de pouvoir juridique possède souvent une obligation plus grande. Il ne peut demander à l'esclave d'accomplir seul l'émancipation dont lui-même refuse les coûts. L'abolition est aussi le devoir de ceux qui ne portent pas les chaînes. La solidarité consiste précisément à employer sa liberté pour restaurer celle dont autrui est injustement privé.

Il faut dix-neuvièmement considérer la réparation. Abolir juridiquement l'esclavage ne suffit pas toujours à supprimer

ses conséquences. Les biens confisqués, les familles séparées, l'éducation interdite, les traumatismes et les hiérarchies raciales peuvent continuer à structurer les possibilités longtemps après l'émancipation. La justice doit donc considérer non seulement la cessation formelle de la propriété, mais les conditions réelles d'une liberté retrouvée : sécurité, reconnaissance, travail, éducation, restitution, mémoire et participation politique. Cette réparation ne transmet pas automatiquement une culpabilité personnelle aux descendants. Elle reconnaît que les effets objectifs des actes et des institutions peuvent survivre à leurs auteurs et demander une réponse présente. La Commission théologique internationale distingue précisément la culpabilité subjective, qui n'est pas héritée, et les conséquences objectives du mal qui demeurent dans l'histoire412.

Il faut vingtièmement considérer le développement doctrinal. Affirmer un développement ne signifie pas que le bien et le mal changent arbitrairement. Cela signifie que les implications d'une vérité peuvent être reconnues avec une clarté croissante au contact de l'histoire, de l'expérience des victimes et d'une réflexion plus cohérente. La dignité de l'image de Dieu n'a pas commencé au moment où l'esclavage fut universellement condamné. C'est la conscience ecclésiale de son incompatibilité avec la propriété humaine qui a mûri lentement et de manière souvent incohérente. Le développement véritable contient donc une confession : l'Église n'a pas toujours manifesté dans sa pratique toute la portée de la vérité qu'elle portait413.

Il faut enfin formuler la conclusion. La liberté intérieure prouve que l'esclave demeure une personne ; or c'est précisément parce qu'il demeure une personne que sa servitude extérieure est injuste. Ce qui rend possible la résistance ne rend pas tolérable l'agression. Ce qui permet la

412 Commission théologique internationale, *Mémoire et réconciliation : l'Église et les fautes du passé*, 7 mars 2000.

413 Léon XIV, encyclique *Magnifica humanitas*, 15 mai 2026, § 176 ; Commission théologique internationale, *Mémoire et réconciliation : l'Église et les fautes du passé*, 7 mars 2000.

sainteté sous les chaînes ne donne aucun droit de poser les chaînes. La conversion intérieure demeure prioritaire parce que la justice extérieure doit être voulue et habitée par des personnes responsables. Mais une conversion qui refuse de défaire les structures dont elle tire profit n'est pas complète. L'image de Dieu, l'Exode, la fraternité baptismale et le développement doctrinal convergent vers cette conséquence : nul Homme ne peut être légitimement possédé par un autre.

Ad obiectiones
Ad primum dicendum quod : le salut concerne la personne entière et ses relations. La communion avec Dieu est la fin ultime, mais elle n'abolit pas la valeur du corps, du travail, de la famille et de la justice. La possibilité d'être sauvé sous l'oppression manifeste la puissance de la grâce ; elle ne rend pas l'oppression conforme au bien humain.

Ad secundum dicendum quod : une discipline pastorale donnée dans l'Empire romain n'est pas une canonisation perpétuelle de l'institution. Les exhortations apostoliques ont réellement été utilisées pour demander l'obéissance, et leur réception historique doit être examinée honnêtement. Mais les mêmes textes reconnaissent l'esclave comme sujet moral, relativisent le maître devant Dieu et introduisent la fraternité qui rend la propriété humaine théologiquement instable.

Ad tertium dicendum quod : Dieu peut sanctifier une personne dans l'épreuve sans rendre juste celui qui l'inflige. La patience de la victime appartient à sa vertu ; elle ne devient pas un droit du maître. La Croix transforme la souffrance subie sans justifier l'acte de ceux qui crucifient.

Ad quartum dicendum quod : l'ordre privé de justice devient domination organisée. La prudence doit examiner les moyens, les étapes et les conséquences de la libération, mais elle ne peut ériger la stabilité du système en bien supérieur à la personne. Une paix fondée sur l'impossibilité de protester n'est pas le bien commun.

Ad quintum dicendum quod : les structures extérieures ne produisent pas automatiquement la vraie liberté, mais elles peuvent aider ou empêcher gravement son exercice. Un ordre juste offre une aide irremplaçable à la formation et à l'action des personnes ; un ordre servile détruit systématiquement leurs possibilités. La conversion intérieure et la transformation sociale sont donc distinctes, mais inséparables.

Conclusio practica

« Tu es libre » ne signifie pas : « Supporte tes chaînes. » Cela signifie d'abord : « Tes chaînes sont étrangères à ta dignité. » Elles peuvent entourer ton corps, organiser ton travail et menacer tes relations ; elles ne deviennent jamais la forme naturelle de ton humanité. Cela signifie ensuite : « Elles doivent être défaites. » Non nécessairement par un acte imprudent qui exposerait immédiatement la victime à une destruction certaine, mais par une action ordonnée, persévérante et commune qui retire à la domination ses moyens juridiques, économiques, culturels et psychologiques. Cela signifie enfin : « Leur abolition est aussi le devoir de ceux qui ne les portent pas. » Celui qui peut parler, voter, juger, enseigner, accueillir, financer ou protéger ne peut déléguer toute la libération à celui que le système a précisément privé de ces moyens. La liberté intérieure devient alors le principe d'une solidarité extérieure. Parce que la victime demeure sujet, il faut l'écouter comme acteur de sa libération et non l'administrer comme bénéficiaire passif. Les projets conçus sans sa parole peuvent reproduire la domination sous la forme de l'assistance. La première question pratique est donc : que demande celui qui subit ? Sécurité, fuite, reconnaissance juridique, restitution, soins, travail, protection de ses enfants, possibilité de témoigner ou simplement temps pour retrouver une capacité de décision ? La justice ne doit pas imposer un scénario unique de délivrance.

Il faut également examiner les formes modernes de servitude. La traite, le travail forcé, la servitude domestique, certaines dettes, l'exploitation sexuelle et les systèmes de confiscation

des documents peuvent maintenir une personne sous un contrôle presque total sans utiliser toujours le titre juridique d'esclave. Le critère n'est pas seulement le mot employé par le droit. Il faut demander si la personne peut réellement quitter la relation, conserver son salaire, protéger son corps, demander justice et disposer de son temps sans menace disproportionnée. La condamnation de Gaudium et spes vise aussi les conditions de travail qui réduisent le travailleur à un instrument de profit. Elle oblige à ne pas réserver l'indignation aux esclavages anciens tout en acceptant des structures contemporaines qui détruisent fonctionnellement la liberté responsable[414]. Cette extension demande néanmoins de conserver les distinctions. Toute relation hiérarchique, tout contrat exigeant ou toute pauvreté ne sont pas identiques à l'esclavage. Employer le mot sans précision peut effacer la singularité historique de la propriété humaine et empêcher une analyse rigoureuse. Mais la prudence du vocabulaire ne doit pas protéger l'exploitation. Lorsqu'une personne est retenue, menacée, vendue, contrainte au travail ou privée de tout recours, la société rencontre une forme de servitude qui appelle non seulement la compassion mais l'intervention. La liberté intérieure impose également une critique de certaines pratiques pastorales. Dire à une victime de violence de porter sa croix, d'obéir ou de pardonner peut devenir un moyen religieux de la renvoyer vers l'oppresseur sans protection.

La Croix n'est pas le nom chrétien de toute violence imposée. Elle est l'acte libre du Christ qui affronte le péché et révèle son injustice. Elle ne commande pas au responsable pastoral de laisser l'innocent à la disposition du violent. Le pardon ne supprime pas le droit de partir, de dénoncer, de demander réparation ni d'empêcher une récidive. Une réconciliation sans vérité, sans changement et sans sécurité peut devenir une seconde servitude.

La communauté chrétienne doit donc être capable d'offrir des moyens concrets : hébergement, accompagnement juridique, soutien économique, soin psychologique, protection de

[414] Concile Vatican II, constitution pastorale *Gaudium et spes*, § 27.

l'enfance et parole publique. Une spiritualité sans infrastructure de secours abandonne souvent les plus vulnérables au moment même où elle leur parle de liberté. L'histoire oblige aussi à une purification de la prédication. Les textes d'obéissance ne peuvent être isolés de l'Exode, des prophètes, de la fraternité dans le Christ et du jugement porté sur les maîtres. Ils doivent être lus selon l'ensemble de la Révélation et à la lumière du développement doctrinal. Cette purification ne consiste pas à prétendre que les textes n'ont jamais été employés pour défendre l'ordre servile. Ils l'ont été. Une lecture honnête doit entendre la mémoire de ceux auxquels on a demandé au nom de Dieu de demeurer soumis. Elle doit également rappeler les chrétiens qui ont résisté, accueilli les fugitifs, dénoncé la vente de personnes et discerné plus tôt l'incompatibilité de la possession humaine avec l'image de Dieu. La confession des fautes ne doit pas effacer les témoins ; le souvenir des témoins ne doit pas effacer les fautes.

Le développement doctrinal devient crédible lorsqu'il produit une vigilance présente. Reconnaître que l'Église a lentement tiré les conséquences de ses propres principes oblige à demander quelles formes de domination actuelles sont encore protégées par l'habitude, le profit ou une interprétation insuffisante. La question peut concerner le travailleur migrant dont les papiers sont confisqués, l'enfant exploité, la personne enfermée dans un réseau sexuel, le détenu soumis à un travail sans protection ou le foyer dans lequel la dépendance économique rend la fuite presque impossible. Il ne suffit pas que le droit proclame abstraitement la liberté. Il faut vérifier les moyens réels de l'exercer. Une porte juridiquement ouverte n'est pas une issue véritable lorsque celui qui la franchit perd immédiatement logement, enfants, revenu et protection. La liberté extérieure demande donc des institutions. Police et justice doivent poursuivre les exploiteurs ; les services sociaux protéger sans humilier ; l'économie ne doit pas récompenser les chaînes invisibles ; les communautés doivent rendre possible une vie après la fuite. Cette action structurelle ne remplace pas la conversion. Une institution peut disposer de

bonnes règles et être habitée par des personnes indifférentes. Mais la conversion authentique cherche des formes qui ne dépendent pas uniquement de la vertu exceptionnelle du puissant. Un maître prétendument bienveillant ne rend pas juste la propriété d'une personne. Une loi juste protège l'esclave même contre le maître qui se croit bon. Elle retire à celui-ci le pouvoir de définir seul les limites de sa bienveillance.

L'ordre juridique a précisément pour fonction de ne pas faire dépendre la dignité du faible de la qualité morale du fort. L'esclave n'a pas besoin d'un meilleur propriétaire ; il doit cesser d'être propriété. La doctrine doit encore protéger la liberté de l'ancien esclave. L'émancipation ne consiste pas à transférer sa dépendance vers le libérateur. Celui qui aide ne devient pas propriétaire de la gratitude, du vote, de la foi ou de la vie future de la personne secourue. La libération véritable rend l'initiative. Elle accepte que la personne délivrée prenne des décisions que son protecteur n'aurait pas choisies, pourvu qu'elles respectent le droit et le bien d'autrui. Il faut également respecter le temps de la reconstruction. Sortir matériellement d'une condition de servitude ne supprime pas immédiatement les habitudes de peur, les liens affectifs ambigus, la culpabilité ni les réactions traumatiques. La personne peut éprouver l'espace de liberté comme dangereux. La société doit donc éviter de conclure : « Puisque tu es maintenant juridiquement libre, tout retour, toute hésitation ou toute incapacité relève de ta faute. » La liberté extérieure nouvelle demande souvent une longue restauration intérieure.

Inversement, l'accompagnement ne doit pas enfermer la personne dans une identité permanente de victime. La blessure doit être reconnue sans devenir le seul nom de celui qui l'a subie. La libération est ainsi un mouvement où plusieurs causalités coopèrent : l'action du sujet, la solidarité de ses proches, le droit, les soins, les ressources matérielles, la mémoire et, dans l'ordre chrétien, la grâce. Aucune ne doit absorber les autres. La vérité centrale peut finalement être formulée sans ambiguïté : la liberté intérieure n'est pas le bien de remplacement offert à ceux auxquels on refuse la liberté extérieure. Elle est la raison profonde pour laquelle ce refus

est injuste. Si l'esclave n'était qu'un instrument, il ne faudrait pas le libérer ; il suffirait de bien l'entretenir. Parce qu'il est un sujet capable de vérité, de relation, de consentement et de vocation, aucune organisation ne peut légitimement le traiter comme moyen appartenant à un autre. L'abolition des chaînes n'est donc pas une faveur accordée par le maître. Elle est la restitution d'un ordre que la domination avait violé.

La formule pratique peut être fixée : « Tu es libre » ne signifie jamais « supporte tes chaînes ». Cela signifie : tes chaînes contredisent ce que tu es ; elles doivent être défaites ; et leur abolition est également le devoir de ceux dont les mains sont encore libres.

Quaestio XXVIII : Toute dépendance ou toute obéissance constitue-t-elle une servitude ?

Utrum omnis dependentia vel oboedientia servitus sit ?

La condamnation de l'esclavage pourrait conduire à une conclusion plus vaste : toute dépendance serait déjà une servitude, toute obéissance une abdication et toute relation asymétrique une domination. Si la liberté signifie que nul ne peut posséder une personne, ne faut-il pas aller jusqu'à dire que l'Homme n'est véritablement libre que lorsqu'il ne dépend de personne, ne reçoit d'ordre de personne et ne lie jamais son avenir par une promesse ? Cette conclusion paraît cohérente tant que la dépendance est imaginée uniquement à partir du modèle du maître et de l'esclave. Celui qui dépend est alors celui dont le bien, le mouvement et la parole demeurent suspendus à l'arbitraire d'un autre. L'autorité possède, le subordonné exécute ; l'un détermine, l'autre subit. Sous cette description, toute liberté croît nécessairement à mesure que les relations d'obéissance disparaissent. Mais l'existence humaine ne commence jamais dans l'indépendance. L'Homme reçoit son être, son corps, sa langue, ses premiers soins, les connaissances par lesquelles il jugera, les institutions qui protègent sa vie et les biens communs qu'aucun individu isolé ne peut produire. Il ne devient capable de décider qu'à travers des relations qu'il n'a pas d'abord choisies. L'indépendance

absolue ne constitue donc pas l'état originel dont la société l'aurait déchu ; elle est une impossibilité pour toute créature. Il faut dès lors distinguer plusieurs réalités que le langage courant réunit sous le mot dépendance. La dépendance ontologique désigne le fait de recevoir l'être d'une cause. La dépendance vitale et relationnelle désigne le besoin d'autrui pour naître, grandir, apprendre et accomplir certains biens. La dépendance fonctionnelle désigne la coordination nécessaire entre plusieurs agents dans une œuvre commune. La subordination politique ou juridique désigne le rapport par lequel une autorité dispose d'une compétence sur certains actes. La servitude, enfin, désigne une dépendance désordonnée dans laquelle le sujet est traité comme un moyen, privé de responsabilité ou soumis au bien privé et arbitraire de celui qui commande. Ces réalités ne sont pas identiques. Une dépendance peut diminuer la liberté, mais elle peut aussi la rendre possible. L'enfant dépend de ceux qui lui apprennent à parler ; cette dépendance doit progressivement lui donner la parole, non la lui confisquer. Le malade dépend du médecin ; le soin est juste s'il restaure autant que possible sa puissance d'agir, non s'il transforme sa vulnérabilité en pouvoir illimité du soignant. Le citoyen dépend d'un ordre juridique commun ; cet ordre sert la liberté lorsqu'il empêche la force privée de devenir loi et garantit à chacun un champ d'action prévisible. L'Exode lui-même établit une distinction entre deux formes de dépendance. Dieu se présente d'abord comme celui qui a fait sortir Israël de la maison d'esclavage, puis il commande de ne pas placer d'autres dieux devant lui. Le service du Dieu libérateur n'est donc pas la continuation religieuse du pouvoir de Pharaon. Il délivre précisément de la prétention des puissances créées à devenir absolues[415]. La question devra ainsi déterminer ce qui distingue le service de la servitude, l'autorité de la domination, la loi de l'arbitraire et la promesse de l'aliénation. Il ne suffira pas qu'une relation soit volontaire à son commencement pour qu'elle demeure juste : une personne peut consentir à une dépendance qui détruira ensuite

[415] Ex 20, 2-3, traduction liturgique AELF.

sa responsabilité. Inversement, il ne suffira pas qu'une règle limite actuellement son choix pour qu'elle soit oppressive : certaines limites empêchent que la puissance du plus fort n'abolisse toute liberté commune. L'obéissance ne sera donc ni canonisée comme une vertu sans objet ni condamnée comme une renonciation nécessaire à soi-même. Elle est un acte moral dont la bonté dépend de l'autorité qui commande, de la matière commandée, de la compétence exercée, de la fin poursuivie et du consentement responsable de celui qui obéit. Une obéissance injuste peut devenir participation au mal ; une désobéissance peut devenir devoir. La promesse et le vœu devront recevoir une analyse analogue. Ils ferment certaines possibilités futures, mais cette fermeture peut être l'acte par lequel la personne donne à sa liberté une unité dans le temps. Celui qui refuse tout engagement afin de préserver chaque option demeure disponible à chaque impulsion et devient parfois incapable des biens qui exigent durée, fidélité et confiance. La servitude ne commence donc pas avec toute limitation. Elle commence lorsque la dépendance nie la conscience, supprime la responsabilité, transforme la personne en instrument, étend l'autorité au-delà de sa compétence ou subordonne le bien du sujet à l'arbitraire privé de celui qui commande. À l'inverse, une relation d'autorité peut servir la liberté lorsqu'elle demeure ordonnée au bien commun, limitée par le droit, ouverte à la contestation légitime et destinée à rendre les sujets davantage capables d'agir.

Obiectiones

Obiectio I — Être libre signifierait ne dépendre de personne

Il semble que toute dépendance soit une servitude. Être libre signifie pouvoir déterminer son action à partir de soi. Celui qui dépend d'autrui ne dispose pas entièrement de ses moyens, de son temps ou de sa décision ; il doit attendre une permission, recevoir une aide ou conformer son acte à une règle qu'il n'a pas produite. Même lorsqu'elle est bienveillante, la dépendance place le sujet dans une position inférieure. Le bénéficiaire doit quelque chose au donateur, l'enfant aux

parents, le citoyen à l'État, le croyant à Dieu. La gratitude elle-même devient une dette qui limite la souveraineté du moi. La liberté parfaite demanderait donc de réduire progressivement toute dépendance. L'adulte véritable serait celui qui ne devrait son action qu'à lui-même, ne recevrait aucune fin d'une nature ou d'une autorité et pourrait révoquer tout lien qui ne correspond plus à sa volonté présente.

Obiectio II — Servir Dieu demeurerait une forme religieuse d'esclavage

De plus, la religion nomme Dieu Seigneur, demande l'obéissance à ses commandements et présente l'Homme comme serviteur. Même si Dieu est déclaré bon, la structure demeure celle d'une volonté supérieure exigeant la soumission d'une volonté inférieure. Dire que Dieu possède un droit absolu parce qu'il crée l'Homme paraît même renforcer la servitude. Le maître humain ne crée pas l'esclave et ne peut donc prétendre posséder son être ; Dieu, au contraire, serait en droit de disposer totalement de la créature parce qu'elle lui doit tout. La religion transformerait ainsi la dépendance ontologique en pouvoir moral illimité. Elle apprendrait à l'Homme que la perfection consiste à renoncer à son propre jugement pour devenir l'instrument de la volonté divine.

Obiectio III — Toute loi restreindrait nécessairement la liberté

En outre, une loi exclut certaines actions et attache à leur accomplissement une sanction. Avant la loi, le sujet peut choisir ; après elle, l'une des possibilités lui est interdite ou rendue coûteuse. La loi diminue donc matériellement son champ d'action. L'expression « loi libératrice » paraît contradictoire. Même lorsqu'elle protège autrui, elle retire à l'individu une puissance qu'il possédait. L'interdiction du contrat, de la propriété ou du comportement qu'il désirait demeure une contrainte extérieure. Une société parfaitement libre devrait donc remplacer la loi par des accords constamment révocables entre individus. Toute règle commune durable sacrifierait nécessairement une part de la

liberté personnelle à l'ordre collectif.

Obiectio IIII — Toute autorité serait une domination
Encore, l'autorité est le pouvoir de commander et de faire exécuter. Elle introduit entre les personnes une asymétrie qui permet à l'une de définir la conduite de l'autre. Même lorsqu'elle invoque le bien commun, elle demeure juge de ce bien et dispose de moyens coercitifs. L'histoire montre que les pouvoirs se présentent rarement comme arbitraires. Le tyran parle d'ordre, le colonisateur de civilisation, l'employeur abusif d'efficacité et le supérieur religieux de volonté divine. La distinction entre autorité légitime et domination ne serait donc qu'une justification produite par l'autorité elle-même. Pour protéger la liberté, il faudrait supprimer toute relation stable de commandement et réduire les décisions communes à la volonté immédiatement exprimée de chacun.

Obiectio V — Une promesse ou un vœu aliénerait l'avenir
Enfin, celui qui promet aujourd'hui impose une obligation à celui qu'il sera demain. Or la personne future pourra posséder de nouveaux désirs, de nouvelles informations et une compréhension différente de son bien. Elle devient soumise à une volonté passée qui n'est plus son vouloir actuel. Le vœu religieux porte cette aliénation à son sommet : la personne renonce par avance à certaines possessions, à certaines relations ou à la liberté de modifier son état. Elle traite son avenir comme un bien dont le présent pourrait disposer définitivement. Une liberté authentique devrait demeurer toujours révocable. La promesse, le mariage, le vœu ou l'engagement durable seraient des formes volontaires de servitude dans lesquelles la liberté utilise un instant pour supprimer ses possibilités ultérieures.

Sed contra est quod dicitur
Dieu commence le Décalogue en rappelant qu'il a délivré Israël de la maison de servitude. Le commandement de ne reconnaître aucun autre dieu ne place donc pas le peuple sous un nouveau Pharaon ; il interdit que les puissances créées

reçoivent l'adoration et l'obéissance absolues qui n'appartiennent qu'au Dieu libérateur[416]. Le Christ oppose explicitement son autorité à la domination des chefs qui font sentir leur pouvoir. Parmi ses disciples, celui qui veut être grand doit servir, à l'image du Fils de l'Homme venu non pour être servi, mais pour servir et donner sa vie. L'autorité chrétienne n'est donc pas définie par la faculté de disposer d'autrui, mais par le service du bien de celui qui lui est confié[417]. Saint Paul affirme que les croyants ont été appelés à la liberté, mais interdit de faire de cette liberté un prétexte pour l'égoïsme ; ils doivent se mettre, par amour, au service les uns des autres. Le service libre n'est donc pas nécessairement la négation de la liberté : il peut en être l'exercice dans la charité[418]. Romains 13 présente l'autorité comme servante de Dieu pour le bien et la justice. Ce texte ne lui accorde pas une souveraineté sans limites, puisque les Apôtres déclarent ailleurs qu'il faut obéir à Dieu plutôt qu'aux hommes lorsque le pouvoir interdit ce que Dieu commande. L'autorité oblige selon sa fonction juste ; elle cesse de produire un devoir d'obéissance lorsqu'elle commande contre l'ordre moral supérieur[419]. Saint Thomas définit la loi comme une ordonnance de la raison pour le bien commun, promulguée par celui qui a charge de la communauté. La volonté du gouvernant ne possède donc force de loi que dans la mesure où elle est réglée par la raison ; séparée de cette règle, elle devient plutôt iniquité. Il enseigne également que les supérieurs humains n'obligent que dans les limites de leur compétence et qu'il ne faut jamais leur obéir contre Dieu[420]. Dignitatis humanae fonde la liberté religieuse sur la dignité de la personne responsable, protège l'immunité contre la coercition et reconnaît en même temps les limites juridiques

---

416 Ibid.

417 Mc 10, 42-45, traduction liturgique AELF.

418 Ga 5, 13, traduction liturgique AELF.

419 Rm 13, 1-10, traduction liturgique AELF ; Ac 5, 29, traduction liturgique AELF.

420 Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, Ia-IIae, q. 90, a. 4 ; q. 96, a. 4 ; Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, IIa-IIae, q. 104, a. 5.

requises par les droits d'autrui et le bien commun. Elle demande une éducation qui forme des hommes capables d'agir par jugement personnel et sens de la responsabilité, non des sujets livrés soit à l'arbitraire, soit à une obéissance aveugle[421]. Enfin, Gaudium et spes enseigne que l'autorité politique existe pour le bien commun, doit s'exercer dans les limites de l'ordre moral et juridique, et ne peut procéder de manière despotique ou mécanique. Elle doit faire appel à la liberté et à la responsabilité des citoyens ; ceux-ci conservent le droit de défendre leurs droits contre les abus du pouvoir[422].

Respondeo dicendum quod

Je réponds que toute dépendance et toute obéissance ne constituent pas une servitude. L'indépendance absolue appartient à Dieu seul. La liberté humaine est une liberté créée, relationnelle et corporelle : elle reçoit son être et plusieurs conditions de son exercice. Une dépendance devient servile non par le seul fait qu'une personne reçoit, sert ou obéit, mais lorsqu'elle est traitée comme un moyen, privée de responsabilité, soumise à l'arbitraire d'une puissance ou empêchée de poursuivre son bien propre et le bien commun. À l'inverse, une loi juste, une autorité limitée, une relation de service libre et une promesse ordonnée au bien peuvent développer la causalité personnelle au lieu de l'abolir. Il faut premièrement distinguer indépendance absolue et autonomie créée. L'indépendance absolue signifie ne recevoir d'aucune cause l'existence, la puissance, la fin ou la règle de son être. Une telle indépendance appartient seulement à celui dont l'être n'est pas reçu. L'Homme, au contraire, existe par participation. Il ne se donne ni sa nature, ni son intelligence, ni le monde dans lequel il agit. Cette dépendance ontologique ne constitue pas une humiliation ajoutée à l'existence ; elle est la manière même dont une créature existe. Demander qu'elle soit supprimée reviendrait non à libérer la créature, mais à demander qu'elle devienne Dieu ou qu'elle cesse d'être.

421 Concile Vatican II, déclaration *Dignitatis humanae*, § 2 ; Concile Vatican II, déclaration *Dignitatis humanae*, §§ 7-8.

422 Concile Vatican II, constitution pastorale *Gaudium et spes*, § 74.

L'autonomie humaine doit donc être définie à l'intérieur de cette dépendance. La personne est autonome lorsqu'elle devient principe de son acte par la raison et la volonté, non lorsqu'elle devient origine absolue de sa nature et de sa norme. Elle peut recevoir une puissance et l'exercer personnellement, recevoir une vérité et y adhérer par jugement, recevoir un bien et le donner à son tour. Il faut deuxièmement distinguer dépendance et appropriation. Toute relation causale ne donne pas à la cause le droit de traiter l'effet comme un instrument destiné à son usage privé. Les parents contribuent à la génération de l'enfant ; ils ne le possèdent pas. Le maître transmet une connaissance ; il ne devient pas propriétaire de l'intelligence de l'élève. Le médecin soigne ; il ne reçoit pas un droit illimité sur le corps du malade. La dépendance devient servitude lorsque le sujet est subordonné non au bien qu'il peut partager, mais au bien privé de celui qui commande. L'esclave travaille afin que le maître dispose de lui comme d'une propriété ; l'élève, au contraire, reçoit l'enseignement afin de devenir lui-même capable de connaître. L'asymétrie peut extérieurement ressembler ; sa finalité morale diffère radicalement. La relation juste contient donc une orientation vers l'autonomie relative du sujet. L'éducation cherche que l'enfant puisse juger ; le soin qu'il recouvre ses puissances ; l'autorité politique que les citoyens puissent poursuivre ensemble leurs biens légitimes. La domination entretient au contraire la dépendance parce qu'elle tire profit de l'incapacité de l'autre. Il faut troisièmement considérer la dépendance envers Dieu. Dieu ne crée pas par besoin et n'augmente pas sa perfection par le service des créatures. Il ne traite donc pas l'Homme comme un outil destiné à produire un bien qui lui manquerait. Le service de Dieu n'est pas une exploitation cosmique. Dieu ordonne la créature à son propre accomplissement dans la connaissance et l'amour du Bien. Lui obéir signifie conformer la volonté à la vérité de ce qu'elle est et de ce qui la rend bienheureuse. Cette obéissance demeure une relation asymétrique absolue quant à l'être, mais elle n'est pas servile au sens d'une appropriation instrumentale. L'esclave sert le bien privé d'un maître qui pourrait exister sans

reconnaître le sien. Le serviteur de Dieu reçoit de Dieu la puissance et la fin par lesquelles il devient davantage lui-même. Dieu n'absorbe pas la causalité humaine ; il la produit et l'accomplit. Il faut quatrièmement distinguer le service de Dieu et l'idolâtrie. L'idole est une réalité créée à laquelle l'Homme attribue un pouvoir absolu : argent, État, chef, nation, désir, groupe ou sécurité. Elle exige que tout autre bien lui soit sacrifié. Le commandement « Tu n'auras pas d'autres dieux » libère précisément de ces absolus fabriqués. Parce que Dieu seul mérite une obéissance sans réserve dans l'ordre du bien, aucun pouvoir terrestre ne peut demander à la conscience une soumission totale. Le service de Dieu possède ainsi une portée politique : il relativise toute autorité créée. César n'est pas Dieu ; le supérieur n'est pas le Créateur ; le groupe n'est pas la source du bien et du mal. L'obéissance religieuse véritable devient la limite de tout légitimisme humain. Il faut cinquièmement considérer la relation comme perfection. Certains biens n'existent que dans la réciprocité : amitié, parole, promesse, communion, enseignement, famille et vie politique. Une personne absolument séparée ne posséderait pas ces biens avec plus de pureté ; elle en serait privée. La liberté n'est donc pas seulement immunité contre autrui. Elle est aussi puissance d'agir avec autrui, de recevoir de lui sans être absorbé, de donner sans posséder et de participer à une œuvre commune. La relation peut limiter certaines décisions individuelles tout en ouvrant des actes qu'aucun individu ne pourrait accomplir seul. Saint Paul peut ainsi appeler service l'exercice de la liberté dans l'amour. Celui qui sert librement le bien d'autrui ne cesse pas d'être auteur de son acte ; il choisit d'ordonner sa puissance à un bien commun au lieu de la refermer sur son intérêt[423]. Il faut sixièmement distinguer service et servilité. Le service est l'acte par lequel une personne emploie ses puissances pour un bien reconnu. La servilité est la disposition par laquelle elle abdique son jugement devant la volonté d'un maître, souvent par peur, intérêt ou dépendance. Le service peut être humble sans être humiliant. Le médecin sert le

[423] Ga 5, 13.

malade, l'enseignant l'élève, le magistrat la justice et le ministre la communauté. Leur dignité ne vient pas de la supériorité de leur position, mais de la valeur du bien auquel leur fonction est ordonnée. La servilité apparaît lorsque l'agent ne demande plus si le commandement est juste, mais seulement ce que désire le supérieur. Elle substitue la personne du maître à la règle du bien. Sous une apparence d'obéissance, elle devient parfois complicité. Il faut septièmement définir l'autorité. Elle est la capacité reconnue d'ordonner une communauté ou une œuvre à son bien. Elle n'est donc pas premièrement le pouvoir de contraindre, mais la compétence de déterminer ce que l'action commune demande dans les limites d'un office. L'autorité familiale, pédagogique, professionnelle, ecclésiale et politique ne possède ni le même objet ni la même étendue. Le parent n'est pas magistrat de toute la vie intérieure de l'enfant ; l'employeur n'est pas maître de ses convictions ; l'État ne dispose pas de l'assentiment religieux ; le supérieur religieux ne devient pas propriétaire de la conscience. Une autorité qui étend sa compétence à tout devient totalitaire, même si elle emploie le vocabulaire du service. La légitimité demande donc une détermination de l'objet, une durée, des procédures, une responsabilité et des voies de recours. Il faut huitièmement distinguer autorité et domination arbitraire. L'autorité se réfère à une règle qui la dépasse : vérité, droit, finalité de l'institution et bien commun. La domination prend la volonté du chef pour norme. Le supérieur légitime peut devoir commander un acte que le sujet n'aurait pas choisi spontanément. Mais il doit pouvoir rendre compte du rapport de cet acte à la fin commune. L'arbitraire, au contraire, ne possède d'autre raison que la puissance de celui qui l'exerce. Gaudium et spes refuse précisément que l'autorité agisse de manière despotique ou mécanique. Elle doit s'inscrire dans l'ordre moral et juridique et solliciter la liberté responsable des citoyens[424]. Il faut neuvièmement considérer le bien commun. Il n'est pas le bien privé de l'institution ou de ses dirigeants, ni la somme des avantages de la majorité. Il est l'ensemble ordonné des

[424] *Gaudium et spes*, § 74.

conditions dans lesquelles les personnes et les communautés peuvent poursuivre plus pleinement leur accomplissement. L'autorité sert ce bien lorsqu'elle protège la paix juste, les droits, la confiance, la coopération et les biens qu'aucune personne ne peut garantir isolément. Elle le trahit lorsqu'elle demande le sacrifice des faibles afin de préserver son prestige ou sa stabilité. Le bien commun constitue ainsi simultanément la raison de l'autorité et sa limite. Le pouvoir n'est pas légitime parce qu'il existe ; il existe légitimement dans la mesure où il demeure ordonné au bien qui justifie son office. Il faut dixièmement définir la loi juste. Saint Thomas la rapporte à la raison, au bien commun, à l'autorité compétente et à la promulgation. La loi n'est pas n'importe quelle volonté suffisamment puissante pour obtenir obéissance. Une décision arbitraire peut être imposée juridiquement tout en manquant à la raison de loi[425]. La loi juste limite certaines actions afin de protéger un ordre de libertés. L'interdiction de la fraude retire au trompeur une possibilité, mais restaure la capacité de l'autre à consentir. L'interdiction de la violence retire au puissant un moyen d'action, mais protège le corps et la parole du faible. Le droit juste ne maximise donc pas chaque pouvoir individuel pris séparément. Il ordonne plusieurs libertés afin qu'aucune ne devienne la destruction de toutes les autres. La limite imposée au dominateur est une condition de l'autonomie de celui qu'il aurait soumis. Il faut onzièmement distinguer loi et discipline totale. La loi civile ne doit pas régler toutes les vertus, toutes les pensées ni tous les détails de la vie. Son rôle est proportionné au bien commun politique et aux exigences de la coexistence juste. Une loi qui prétendrait produire par la coercition l'intégralité du bien moral détruirait l'espace de responsabilité qu'elle doit protéger. Elle ferait de l'État le directeur universel des consciences. Dignitatis humanae tient ensemble l'immunité contre la coercition et les limites objectives requises par les droits d'autrui, la paix publique et la moralité commune. La règle politique doit préserver un maximum de liberté compatible avec l'ordre juste, non

[425] Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, Ia-IIae, q. 90, a. 4 ; q. 96, a. 4.

absorber la personne dans l'administration[426]. Il faut douzièmement lire Romains 13 selon la finalité que le texte attribue à l'autorité. Celle-ci est servante de Dieu pour le bien et contre l'injustice. L'obéissance n'est donc pas attachée abstraitement à toute personne qui détient le pouvoir ; elle se rapporte à l'office en tant qu'il sert l'ordre juste[427]. Actes 5 révèle la limite : lorsque l'autorité humaine commande de cesser une mission exigée par Dieu, les Apôtres refusent. « Il faut obéir à Dieu plutôt qu'aux hommes » n'est pas un principe d'anarchie permanente ; c'est la reconnaissance qu'aucun commandement créé ne peut renverser la hiérarchie du bien[428]. La désobéissance peut donc devenir obligatoire lorsqu'obéir signifierait commettre un mal. Le respect de l'autorité ne permet jamais d'accomplir l'idolâtrie, de condamner l'innocent, de torturer, de mentir injustement ou de participer à une persécution. Il faut treizièmement considérer l'obéissance comme un acte de la raison et de la volonté. Celui qui obéit ne cesse pas d'être responsable de ce qu'il fait. Il doit reconnaître l'autorité, comprendre suffisamment la matière, discerner la compétence et refuser l'ordre manifestement mauvais. L'obéissance n'est donc pas le transfert de la culpabilité vers le supérieur. L'expression « je n'ai fait qu'obéir » ne justifie pas celui qui connaissait l'injustice de l'ordre et possédait une possibilité proportionnée de refus. Cette responsabilité varie selon les circonstances. La peur, l'ignorance, la menace et l'endoctrinement peuvent diminuer l'imputabilité. Mais la structure morale demeure : le subordonné n'est jamais une chose ; il conserve précisément assez de dignité pour devoir juger selon ses capacités. Il faut quatorzièmement distinguer les limites de compétence. Saint Thomas enseigne qu'un inférieur n'est tenu d'obéir à un supérieur humain que dans les matières sur lesquelles celui-ci possède autorité. Dieu seul oblige universellement ; les puissances créées n'ont qu'une juridiction déterminée[429]. Un

[426] *Dignitatis humanae*, §§ 7-8.

[427] Rm 13, 1-10.

[428] Ac 5, 29.

[429] Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, IIa-IIae, q. 104, a. 5.

employeur peut déterminer l'organisation légitime du travail ; il ne commande pas les convictions politiques privées. Un officier ordonne la mission militaire juste ; il ne peut exiger un crime. Un évêque gouverne selon le droit de l'Église ; il ne devient pas maître des biens, du corps ou de la conscience en dehors de cet ordre. L'obéissance indiscrète qui accepte même l'illicite n'est pas une perfection. Elle attribue au supérieur une infaillibilité pratique qu'aucun pouvoir créé ne possède. Il faut quinzièmement considérer l'obéissance religieuse. Le vœu ne donne pas au supérieur une propriété sur la personne. Il ordonne volontairement certaines décisions au discernement d'une règle et d'une autorité déterminées afin de poursuivre un bien spirituel commun. Cette obéissance doit rester limitée par la loi divine, la dignité, le droit propre de l'institut et la compétence du supérieur. Elle ne porte pas sur le péché, ne supprime pas le for interne et ne justifie ni l'abus, ni l'humiliation, ni l'emprise psychologique. La référence à Dieu rend l'abus plus grave, non moins grave. Celui qui présente son désir privé comme la volonté divine cherche à absorber la conscience par l'autorité la plus haute. Il transforme l'obéissance religieuse en idolâtrie du supérieur. Il faut seizièmement considérer la famille. L'enfant dépend réellement des adultes et ne possède pas dès la naissance toutes les capacités nécessaires à son gouvernement. L'autorité parentale est donc légitime lorsqu'elle protège, éduque et conduit progressivement à la responsabilité. Elle devient servile lorsqu'elle cherche à prolonger indéfiniment l'incapacité, exige la conformité totale, refuse la maturation de la conscience ou traite l'enfant comme prolongement narcissique du parent. L'accomplissement de l'autorité parentale est paradoxal : elle réussit lorsqu'elle rend possible une autonomie qu'elle ne contrôlera plus entièrement. La domination, au contraire, mesure son succès à la permanence de la dépendance. Il faut dix-septièmement considérer le travail. Une organisation commune demande des fonctions, des compétences et des décisions hiérarchisées. Toute instruction professionnelle ne constitue pas une atteinte à la dignité. Mais le contrat de travail ne porte pas sur la personne

entière. L'employeur reçoit une prestation déterminée dans des conditions justes ; il ne possède ni le temps total, ni le corps, ni la conscience, ni la vie familiale du travailleur. La dépendance économique devient servile lorsque la menace de la misère rend tout refus illusoire, lorsque le travailleur est traité comme variable remplaçable sans voix ni protection, ou lorsque le pouvoir contractuel s'étend au-delà de l'objet légitime de la relation. Il faut dix-huitièmement considérer la promesse. Elle est un acte présent par lequel la personne engage son action future en faveur d'un bien reconnu. Elle ne supprime pas toute liberté ultérieure ; elle donne à cette liberté une raison stable. Sans promesse, autrui ne pourrait compter durablement sur ma parole. Toute relation serait suspendue au désir momentané. Le mariage, l'amitié, la mission et l'œuvre commune deviendraient impossibles ou extrêmement fragiles. La promesse permet donc au sujet d'être auteur de sa continuité. Il ne laisse pas chaque état affectif décider à nouveau de toute son identité. Il donne à sa liberté une forme temporelle. Il faut dix-neuvièmement reconnaître les limites de la promesse. Nul engagement ne peut obliger à accomplir un mal. Une promesse injuste est invalide sous le rapport où son objet est mauvais ; un vœu ne sanctifie pas ce que la loi morale interdit. Une promesse peut également devenir impossible, être frappée par une modification substantielle des circonstances ou demander une dispense selon l'ordre juridique propre. La fidélité n'est pas l'obstination dans une situation devenue destructrice et étrangère au bien initialement voulu. L'engagement juste ne livre donc pas le futur à l'arbitraire du passé. Il établit entre les différents moments de la personne une unité raisonnable, tout en demeurant soumis à la vérité du bien. Il faut vingtièmement distinguer révocabilité et liberté. Une décision n'est pas d'autant plus libre qu'elle peut toujours être annulée sans raison. La révocabilité permanente peut rendre la personne incapable de réaliser les biens qui exigent persévérance. L'artiste doit demeurer assez longtemps dans l'œuvre ; le chercheur dans l'enquête ; l'époux dans la fidélité ; le citoyen dans la responsabilité commune. La possibilité de partir protège contre l'emprise, mais l'incapacité

de rester détruit la confiance. La maturité de la liberté consiste à savoir aussi bien entrer que persévérer, discerner que promettre, résister que servir. Elle n'est ni pure mobilité ni immobilité forcée. Il faut vingt-et-unièmement définir les signes de la servitude. Une dépendance devient servile lorsqu'elle nie à la personne le droit et le devoir de juger ; lorsqu'elle exige une obéissance en dehors de la compétence ; lorsqu'elle empêche toute contestation ou tout recours ; lorsqu'elle traite le sujet comme moyen d'un bien qu'il ne partage pas ; lorsqu'elle rend la sortie impossible par la violence ou la ruine ; lorsqu'elle subordonne sa dignité au confort, au profit ou au prestige de celui qui commande. La servitude tend également à totaliser. Elle ne se satisfait pas d'un acte déterminé ; elle cherche le contrôle du récit, des relations, du temps, de l'identité et de la conscience. Elle exige que le sujet ne se contente pas d'obéir, mais reconnaisse le pouvoir comme source de son bien. Une dépendance légitime demeure au contraire limitée, finalisée et responsable. Elle peut être expliquée, contrôlée, réformée et, selon sa nature, quittée ou contestée. Son exercice vise le bien commun et non l'infaillibilité du supérieur. Il faut vingt-deuxièmement considérer la subsidiarité. Une autorité supérieure doit aider les personnes et communautés inférieures à accomplir ce qu'elles peuvent, non absorber systématiquement leur initiative. Cette règle exprime une métaphysique de la causalité : une puissance supérieure manifeste sa perfection lorsqu'elle rend les autres causes capables d'agir. Elle devient dominatrice lorsqu'elle conserve volontairement leur impuissance pour justifier sa propre extension. L'aide peut donc produire une dépendance transitoire sans constituer une servitude, à condition qu'elle soit ordonnée à la restauration ou au développement de la causalité du sujet. Il faut vingt-troisièmement considérer la responsabilité du supérieur. Plus une autorité possède de pouvoir, plus elle doit répondre de la manière dont ses décisions affectent la liberté d'autrui. La dignité d'un office ne diminue pas la reddition de comptes ; elle l'augmente. L'autorité légitime accepte des limites, des procédures, des conseils, une correction et une évaluation. Celui qui demande

une confiance sans contrôle sous prétexte que le contrôle détruirait l'autorité demande en réalité une présomption d'innocence institutionnelle illimitée. Le service évangélique n'est donc pas un vocabulaire destiné à adoucir une structure inchangée. Le chef qui se dit serviteur doit pouvoir montrer comment son gouvernement protège le bien des personnes, respecte leur responsabilité et accepte que son propre pouvoir soit jugé[430]. Il faut vingt-quatrièmement considérer la désobéissance responsable. Refuser un ordre injuste n'équivaut pas toujours à rejeter toute autorité. La désobéissance peut précisément témoigner en faveur de la véritable finalité de l'institution contre celui qui la détourne. Le fonctionnaire qui refuse de falsifier, le soldat qui refuse de viser l'innocent, le religieux qui dénonce un abus et le citoyen qui résiste à une persécution ne détruisent pas nécessairement l'ordre. Ils rappellent que l'ordre ne repose pas sur la conformité au pouvoir, mais sur la justice. La désobéissance doit néanmoins être proportionnée, fondée et responsable. Le simple désaccord, l'inconfort ou l'intérêt privé ne suffisent pas toujours à annuler une obligation légitime. La conscience ne doit devenir ni idole subjective ni prétexte à l'irresponsabilité. Il faut enfin formuler la distinction totale. Toute créature dépend de Dieu ; toute personne dépend d'autrui pour plusieurs biens ; toute société exige des formes de loi et d'autorité ; toute fidélité durable ferme certaines possibilités. Aucune de ces réalités n'est par elle-même servitude. La servitude apparaît lorsque la dépendance cesse d'être ordonnée au bien partagé et devient appropriation, lorsque l'obéissance cesse d'être responsable et devient abdication, lorsque la loi cesse d'être raison commune et devient volonté du puissant, lorsque la promesse cesse d'unifier une liberté et devient instrument de destruction. La liberté humaine n'est donc ni autarcie ni soumission. Elle est la puissance de recevoir, de juger, de servir, de s'engager et d'obéir dans la vérité, tout en refusant à toute créature le droit de devenir le maître absolu de la conscience et de la personne.

[430] Mc 10, 42-45.

Ad obiectiones

Ad primum dicendum quod : l'indépendance absolue appartient seulement à Dieu. La personne créée ne devient pas libre en cessant de recevoir, mais en exerçant personnellement ce qu'elle reçoit et en participant à des relations qui respectent sa dignité. Certaines dépendances diminuent l'autonomie ; d'autres lui donnent les moyens sans lesquels elle resterait seulement abstraite. Le critère n'est pas l'absence de relation, mais la manière dont la relation traite la causalité du sujet.

Ad secundum dicendum quod : le service de Dieu libère de l'idolâtrie des maîtres créés. Dieu ne tire aucun profit d'une créature réduite à l'instrument ; il lui donne l'être, la fin et la puissance d'agir. Son commandement ordonne l'Homme à son bien véritable et interdit à toute autorité humaine de réclamer une obéissance absolue. La seigneurie divine ne reproduit donc pas l'esclavage de Pharaon : elle fonde la délivrance hors de la maison de servitude.

Ad tertium dicendum quod : le droit juste empêche que la liberté du puissant détruise celle du faible. Il retire certaines possibilités matérielles, mais protège la capacité commune de consentir, de contracter, de parler et de vivre sans violence. Une loi arbitraire peut devenir oppressive ; toute loi n'est pas pour autant arbitraire. La liberté politique exige à la fois un espace d'initiative et un ordre rationnel qui rende cet espace accessible à tous.

Ad quartum dicendum quod : autorité et domination arbitraire sont distinctes par leur origine, leur fin, leur compétence et leur responsabilité. L'autorité est un office ordonné au bien commun et limité par le droit ; la domination traite la puissance comme propriété personnelle. Le risque permanent d'abus justifie les contrôles, la séparation des fonctions, les recours et la possibilité de résistance. Il ne démontre pas que toute coordination commune soit impossible.

Ad quintum dicendum quod : la promesse libre donne à la liberté une unité à travers le temps. Elle permet au sujet présent de ne pas abandonner son identité future à chaque impulsion. Elle n'oblige toutefois jamais au mal, ne légitime pas l'emprise et demeure soumise aux conditions morales et juridiques de son objet. Un engagement juste ne détruit pas l'avenir ; il rend possibles des biens que la révocabilité perpétuelle empêcherait.

Conclusio practica

Il faut refuser simultanément l'anarchisme métaphysique qui nomme esclavage toute relation et le légitimisme qui nomme obéissance toute soumission. Le premier ne voit dans la dépendance que la perte d'une autonomie absolue que la créature n'a jamais possédée ; le second traite toute puissance installée comme si son existence suffisait à produire un droit. L'anarchisme métaphysique conduit à considérer comme suspectes la gratitude, la promesse, la famille, la loi, la communauté et le service. Il imagine que la personne se possède d'autant mieux qu'elle ne doit rien, ne promet rien et ne reçoit rien. Mais une telle indépendance appauvrit l'Homme : elle détruit les biens qui ne peuvent exister que par fidélité, transmission et coopération. Le légitimisme commet l'erreur inverse. Il transforme la stabilité en justice, la hiérarchie en titre moral et l'obéissance en suspension de la conscience. Il demande au sujet de se juger mauvais chaque fois que son jugement entre en conflit avec l'ordre du supérieur. Une doctrine équilibrée posera donc plusieurs questions devant toute relation d'autorité. Quelle est la fin de l'institution ? Quelle est la compétence exacte de celui qui commande ? Le commandement sert-il un bien commun ou un intérêt privé ? La personne peut-elle demander des raisons, signaler un abus et obtenir un recours ? Son consentement est-il réel ? Sa sortie est-elle possible sans destruction disproportionnée ? Son jugement moral demeure-t-il reconnu ? Ces questions ne rendent pas toute obéissance lente et procédurale. Dans une urgence légitime, une organisation doit

parfois agir rapidement. Mais même alors, l'autorité ne reçoit pas le droit de commander le mal ni de transformer l'urgence en état permanent d'exception. Dans la famille, l'autorité doit protéger et éduquer. Elle ne doit pas fabriquer une dépendance affective qui rendrait l'enfant adulte incapable de différer de ses parents. Le respect filial n'est pas l'obligation de maintenir toute décision familiale hors du jugement moral. Dans le travail, la coordination et l'instruction sont légitimes. Elles deviennent serviles lorsque la personne doit sacrifier sa santé, sa conscience ou sa vie familiale au profit d'une organisation qui refuse toute responsabilité. Le salaire ne constitue jamais l'achat d'un Homme. Dans l'Église, l'obéissance sert la communion, la mission et la vérité de la foi. Elle devient corruptrice lorsqu'elle est invoquée pour imposer le silence à une victime, empêcher le signalement d'un crime, protéger le prestige de l'institution ou confondre l'avis du supérieur avec la volonté immédiate de Dieu. Dans l'État, l'obéissance civile soutient la paix et les droits. Elle cesse d'obliger lorsque le pouvoir commande directement ce qui contredit l'ordre moral ou les droits fondamentaux. La résistance ne doit pas être déclarée chaque fois qu'une politique déplaît ; mais aucune loi positive ne possède le pouvoir de rendre juste l'injustice. Dans la vie spirituelle, servir Dieu ne signifie pas mépriser la liberté. Cela signifie refuser que le désir, la peur, l'argent ou le pouvoir deviennent des seigneurs absolus. La personne ne devient pas moins elle-même en ordonnant sa volonté au Bien dont elle reçoit l'être. La promesse et le vœu montrent avec une force particulière que la liberté peut se donner sans se perdre. Celui qui promet ne se transforme pas en objet du passé ; il devient l'auteur d'une fidélité qui relie ses actes dans le temps. Il doit cependant demeurer possible de distinguer l'engagement du piège. Une relation qui exige le secret absolu, détruit les autres liens, interdit tout conseil extérieur, rend la sortie matériellement impossible et présente toute hésitation comme trahison porte les signes de l'emprise, même si elle a commencé par un consentement. La liberté ne consiste donc pas seulement à choisir d'entrer. Elle demande que la relation demeure

conforme au bien auquel le consentement avait été donné. Un oui initial ne sanctifie pas tous les développements ultérieurs. L'autorité juste doit accepter que le sujet grandisse. Elle ne mesure pas la fidélité à l'immobilité, mais à la capacité de participer de manière plus consciente au bien commun. Elle cherche des collaborateurs responsables plutôt que des exécutants incapables de jugement. Cette règle vaut aussi pour le pouvoir politique. Une population maintenue dans l'ignorance sous prétexte qu'elle ne serait pas prête à la liberté demeure prisonnière d'un cercle produit par le pouvoir lui-même. L'autorité invoque l'immaturité qu'elle entretient pour justifier sa permanence. La subsidiarité brise ce cercle : aider sans absorber, coordonner sans remplacer, protéger sans posséder. La cause supérieure doit donner aux causes inférieures les moyens d'exercer leur propre puissance. La désobéissance doit de son côté éviter l'idolâtrie de la spontanéité. Refuser tout commandement parce qu'il vient d'un autre n'est pas une preuve de maturité. Le sujet peut être aussi servile envers son impulsion qu'envers un maître. La vraie question n'est jamais seulement : « Est-ce moi qui ai décidé ? » Elle est aussi : « Ai-je jugé selon la vérité ? Cette décision respecte-t-elle autrui ? L'autorité ou le refus servent-ils réellement le bien ? » Une société libre devra donc former à l'obéissance responsable et à la désobéissance juste. Elle doit apprendre à reconnaître une compétence, à respecter une règle commune, à demander des comptes et à refuser l'ordre criminel. La formule pratique peut finalement être fixée : toute dépendance n'est pas servitude, car la créature reçoit et grandit par relation ; toute obéissance n'est pas vertu, car aucun pouvoir créé n'est la mesure absolue du bien. La dépendance devient servile lorsqu'elle absorbe la conscience, supprime la responsabilité et subordonne la personne à l'arbitraire. Elle devient libératrice lorsqu'elle donne au sujet de participer plus pleinement au vrai, au bien commun et à sa propre action.

Quaestio XXIX : La libération d'une servitude injuste rend-elle licite n'importe quel moyen ?

Utrum ad iniustam servitutem tollendam quodlibet medium licitum sit ?

La question précédente a distingué l'autorité juste de la domination et l'obéissance responsable de la soumission servile. Lorsqu'une dépendance est devenue oppression, lorsque le droit protège l'arbitraire et lorsque les voies ordinaires de recours sont fermées, la résistance devient légitime et peut devenir obligatoire. Mais cette obligation paraît ouvrir une nouvelle difficulté : celui qui lutte contre une servitude demeure-t-il soumis aux règles morales que l'oppresseur viole lui-même ? L'oppression ne constitue jamais une expérience abstraite. Elle détruit des vies, sépare des familles, confisque le travail, humilie les corps et ferme les voies de justice. Celui qui demande à la victime de respecter patiemment toutes les procédures alors que le pouvoir utilise la loi pour prolonger la domination peut transformer la morale en auxiliaire du maître. L'urgence modifie réellement les devoirs, les risques raisonnables et les moyens disponibles. Mais reconnaître l'urgence ne signifie pas créer un espace sans bien ni mal. Une libération qui commence par traiter des innocents comme instruments, qui fonde son unité sur la terreur, qui élimine toute dissidence et qui appelle vérité ce qui sert sa victoire porte déjà en elle la structure de la servitude

future. Elle peut changer les détenteurs du pouvoir sans changer la logique par laquelle le pouvoir absorbe les personnes. Les moyens ne sont pas des instruments moralement neutres placés entre une intention pure et une fin future. Ils sont les premiers actes du monde que le mouvement prétend construire. La manière dont une organisation clandestine traite ses membres prépare la manière dont elle traitera les citoyens ; la vérité qu'elle exige de l'ennemi mais refuse à son propre discours annonce son rapport futur à l'information ; le pouvoir illimité accordé aux chefs durant l'urgence cherche souvent à survivre à l'urgence. La question ne peut toutefois être résolue par un pacifisme verbal qui placerait sur le même plan l'agresseur et celui qui se défend. La résistance à l'oppression est légitime. La défense de soi et d'autrui peut demander l'usage proportionné de la force. Un peuple n'est pas tenu de rester passif devant la destruction prolongée de ses droits fondamentaux. Il faut donc distinguer la force et la violence injuste, la défense et la vengeance, l'insurrection et le terrorisme, la désobéissance civile et la destruction indiscriminée, l'urgence prudente et la suspension morale. Il faudra également reconnaître que la résistance armée peut devenir légitime dans des circonstances extrêmes, mais seulement sous des conditions cumulatives assez strictes pour empêcher le désir de revanche, l'enthousiasme idéologique ou l'impatience politique de se présenter comme nécessité. L'Écriture interdit explicitement de faire le mal afin qu'il en résulte un bien. Cette interdiction ne protège pas l'ordre injuste ; elle protège la libération contre sa propre corruption. Le maître réduit les personnes à des moyens. Si le libérateur fait de même, il adopte intérieurement la métaphysique de celui qu'il combat. La Providence ne donne aucune dispense. Dieu peut transformer le mal voulu par les frères de Joseph en occasion de salut ; leur intention demeure mauvaise. Il peut employer l'Assyrie dans un jugement historique et condamner ensuite son orgueil, sa cruauté et sa prétention. Que Dieu puisse tirer un bien d'un acte mauvais

n'accorde jamais à l'Homme le droit de le commettre[431]. La libération digne de ce nom doit donc rendre la justice présente avant même la victoire. Elle doit former des personnes capables de limiter leur propre puissance, protéger les innocents, dire la vérité, rendre des comptes et reconnaître des droits à ceux-là mêmes qu'elles combattent. Autrement, elle ne libère pas encore : elle prépare un nouveau maître.

Obiectiones

Obiectio I — L'urgence de la libération suspendrait la morale ordinaire

Il semble que la libération d'une servitude injuste rende licite tout moyen nécessaire. Les règles morales ordinaires supposent un ordre minimal dans lequel les personnes peuvent délibérer, recourir au droit et éviter les conséquences extrêmes. L'oppression détruit précisément ces conditions. Celui qui est poursuivi, torturé ou menacé dans sa famille ne peut être tenu aux mêmes exigences que celui qui agit en sécurité. Le temps de vérifier, de dialoguer ou de respecter toutes les procédures peut être le temps dont le bourreau a besoin pour achever son crime. L'urgence créerait donc un état d'exception moral. Le premier devoir serait de détruire la domination ; les règles ordinaires retrouveraient leur force après la libération.

Obiectio II — La violence de l'oppresseur justifierait toute contre-violence

De plus, l'oppresseur a lui-même rompu l'ordre de justice. Il utilise la peur, la torture, la propagande et la mort. Exiger de ses victimes qu'elles se privent des mêmes moyens revient à leur imposer un désavantage qui perpétue sa puissance. La violence serait devenue le langage de la situation. Celui qui ne répond pas avec une force au moins équivalente abandonne les innocents au maître. Les représailles, la terreur et l'attaque des soutiens du régime pourraient être nécessaires pour détruire la confiance qui maintient le système. La responsabilité des conséquences appartiendrait alors

[431] Gn 50, 19-21, traduction liturgique AELF ; Is 10, 5-19, traduction liturgique AELF.

premièrement à l'oppresseur, puisque sa violence initiale a créé le contexte dans lequel la contre-violence devient nécessaire.

Obiectio III — La fin juste purifierait les moyens
En outre, un acte reçoit sa valeur de la fin pour laquelle il est accompli. Prendre une vie pour dominer et prendre une vie pour libérer ne sont pas moralement identiques. Tromper pour exploiter et tromper pour sauver les opprimés diffèrent par leur intention. Si la fin est la restauration de la dignité, les moyens employés participent à cette justice. Une action extérieurement dure peut devenir bonne parce qu'elle est ordonnée à un résultat supérieur et nécessaire. Refuser ce principe conduirait à juger les actes sans considérer le contexte, l'intention ni l'ensemble du bien qu'ils rendent possible.

Obiectio IIII — L'Histoire rendrait certaines violences nécessaires
Encore, les transformations profondes ne se produisent pas par la seule persuasion. Les classes, empires ou régimes qui bénéficient d'une domination ne renoncent pas volontairement à leurs privilèges. Les rapports historiques de force doivent être brisés. Dans certaines périodes, la violence ne serait donc pas un choix moral individuel, mais une nécessité objective de l'Histoire. La personne ou le mouvement ne ferait qu'assumer le rôle exigé par le développement collectif. Juger ses actes selon une morale individuelle abstraite reviendrait à ignorer les lois historiques et à rendre la justice dépendante du consentement de ceux qui profitent de l'injustice.

Obiectio V — Dieu pourrait tirer un bien de tout moyen employé
Enfin, la Providence peut convertir le mal en bien. Les frères de Joseph voulurent le mal, mais Dieu en fit le salut d'un peuple. Les violences de l'histoire peuvent devenir les instruments d'une libération que leurs auteurs n'avaient pas pleinement comprise. Même si certains moyens sont

imparfaits, Dieu peut les intégrer à son dessein et produire un ordre meilleur. Refuser de les employer sous prétexte de pureté morale pourrait empêcher le bien plus grand que la Providence veut tirer de la crise. Le succès historique pourrait alors devenir le signe que les moyens, au moins rétrospectivement, furent justifiés par le bien obtenu.

Sed contra est quod dicitur
Saint Paul rejette expressément le raisonnement : « Faisons le mal pour qu'il en sorte du bien. » La condamnation porte précisément sur la tentative de transformer un résultat bon en justification de l'acte mauvais qui le produit[432]. Lorsque l'un des disciples veut défendre Jésus par l'épée, le Christ lui ordonne de la remettre à sa place et refuse que son Royaume soit établi par une violence qui contredit son mode. Ce passage ne supprime pas toute doctrine de légitime défense, mais interdit de convertir la cause messianique en dispense générale accordée à la force[433]. Joseph distingue la volonté mauvaise de ses frères et l'ordre providentiel : ils avaient projeté le mal, tandis que Dieu l'a transformé en bien. De même, Isaïe présente l'Assyrie comme instrument d'un jugement tout en la condamnant pour son intention de détruire, son orgueil et sa cruauté. La Providence peut intégrer l'acte mauvais sans rectifier moralement celui qui le veut[434]. Saint Augustin refuse que le mensonge soit employé pour conduire à la vérité, en invoquant précisément l'interdiction de faire le mal afin qu'il en sorte un bien. Saint Thomas enseigne que la bonté intégrale de l'acte dépend de son objet, de sa fin et de ses circonstances : une fin bonne ne rend pas bon un objet intrinsèquement désordonné[435]. À titre comparatif, le Ḥazon Ish met en garde contre celui qui enveloppe la haine, la calomnie, la querelle ou la vengeance dans le langage d'un combat sacré. L'intention proclamée ne dispense pas de juger

[432] Rm 3, 8, traduction liturgique AELF.
[433] Mt 26, 51-54, traduction liturgique AELF.
[434] Gn 50, 19-21 ; Is 10, 5-19.
[435] Augustin, *Contra mendacium* (*Contre le mensonge*) ; Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, Ia-IIae, q. 18-20 ; IIa-IIae, q. 110.

les procédés selon la loi morale ; le zèle pour une cause peut devenir précisément le masque sous lequel les passions reçoivent une apparence de justice436. Libertatis conscientia enseigne que les moyens de libération doivent être conformes à la dignité humaine et former la liberté ; les droits que l'on veut instaurer doivent être respectés dès le commencement. Le texte donne la priorité aux associations, à l'action syndicale, au dialogue, aux réformes et à la résistance non violente, condamne le terrorisme, la torture, les représailles contre les populations et les campagnes de calomnie, et ne reçoit la lutte armée que comme remède extrême437. Enfin, le Catéchisme reconnaît le droit de résister aux directives civiles contraires à l'ordre moral et aux droits fondamentaux. Il soumet toutefois la résistance armée à cinq conditions cumulatives rigoureuses : violations certaines, graves et prolongées ; épuisement des autres recours ; absence prévisible d'un désordre pire ; espérance fondée de succès ; impossibilité raisonnable d'une meilleure solution438.

Respondeo dicendum quod

Je réponds que la libération d'une servitude injuste ne rend pas licite n'importe quel moyen. La résistance à l'oppression est légitime et peut devenir un devoir, mais une fin juste ne transforme jamais un acte intrinsèquement injuste en acte bon. Une libération qui instrumentalise les innocents, torture, terrorise, ment de manière à détruire le droit d'autrui à la vérité ou organise la vengeance porte déjà une nouvelle servitude dans son principe. Les voies vraies, juridiques, associatives, syndicales, politiques et non violentes possèdent une priorité. La résistance armée ne peut devenir licite qu'en ultime recours, sous des conditions cumulatives strictes, et doit rester soumise aux exigences de discrimination, de proportion, de

436 Avraham Yeshaya Karelitz (Ḥazon Ish), *Emunah u-Bitachon* (*Foi et confiance*), passage sur le zèle religieux dévoyé par la haine, la calomnie, la querelle ou la vengeance.

437 Congrégation pour la doctrine de la foi, instruction *Libertatis conscientia*, 22 mars 1986, §§ 73-79.

438 *Catéchisme de l'Église catholique*, §§ 2242-2243.

responsabilité et de protection des innocents. Il faut premièrement distinguer la fin intentionnelle et la totalité morale de l'acte. L'agent peut vouloir une fin réellement bonne : sauver une victime, renverser un tyran, restaurer un droit ou protéger un peuple. Cette bonté compte dans le jugement moral, mais elle ne suffit pas. L'acte possède aussi un objet : ce que la volonté choisit concrètement de faire. Torturer un prisonnier, tuer délibérément un innocent, prendre des otages ou fabriquer une accusation mensongère ne sont pas de simples matières neutres colorées ensuite par une intention libératrice. Ils contiennent déjà un rapport déterminé à la personne traitée. Les circonstances peuvent aggraver, diminuer ou modifier la responsabilité et rendre licites certains actes qui ne le seraient pas dans une situation ordinaire. Elles ne changent pourtant pas toute espèce morale. La faim peut justifier la prise d'un bien strictement nécessaire selon l'ordre de destination des biens ; elle ne justifie pas la torture d'un innocent. Saint Thomas résume cette structure en enseignant qu'un acte est bon seulement si les éléments qui le constituent sont ordonnés. Une bonne fin peut ajouter une bonté à un acte déjà bon ou indifférent ; elle ne guérit pas un objet mauvais[439]. Il faut deuxièmement distinguer la fin proclamée, la fin réellement voulue et la fin effectivement produite. Un mouvement peut déclarer qu'il combat pour la justice tout en poursuivant aussi le pouvoir, la vengeance ou la domination d'un groupe. L'intention publique ne suffit pas à révéler la structure morale de ses actes. Les moyens employés manifestent souvent la fin réelle. Celui qui réduit systématiquement les personnes à des instruments ne poursuit pas seulement la liberté ; il poursuit une victoire dans laquelle son propre pouvoir devient plus important que la dignité qu'il invoque. Enfin, les moyens produisent des effets qui configurent l'ordre futur. La torture forme des tortionnaires, le mensonge institutionnel forme une administration du mensonge, le culte du chef forme des sujets incapables de le contrôler. Le résultat politique réel peut ainsi contredire la fin

[439] Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, Ia-IIae, q. 18-20 ; IIa-IIae, q. 110.

idéale affichée. Il faut troisièmement comprendre que le moyen appartient déjà à la fin historique. La libération n'est pas un point futur entièrement séparé du chemin. Elle commence chaque fois qu'une personne est traitée comme sujet, qu'une vérité est dite, qu'une responsabilité est partagée et qu'une limite est imposée au pouvoir. Inversement, la nouvelle servitude commence lorsqu'un mouvement accorde à ses chefs un pouvoir sans contrôle, interdit la contradiction, déshumanise un groupe ou justifie l'innocent sacrifié par la promesse d'un avenir radieux. Libertatis conscientia affirme ainsi que les droits de la liberté doivent être respectés dès le commencement et que la justice doit marquer chacune des étapes de l'établissement d'un ordre nouveau440. Il faut quatrièmement considérer l'urgence. Elle modifie réellement la prudence. Une personne poursuivie ne doit pas accomplir les vérifications qu'exigerait une décision administrative paisible ; un défenseur peut devoir agir en quelques secondes ; une population menacée peut prendre des mesures exceptionnelles. L'urgence peut rendre proportionné un risque qui ne le serait pas autrement. Elle peut légitimer la violation d'une règle procédurale positive afin de protéger un droit supérieur. Elle peut également diminuer l'imputabilité de celui qui agit sous peur et confusion. Mais elle ne convertit pas l'innocent en objet disponible. Elle ne transforme pas la torture en interrogatoire juste ni le meurtre délibéré de civils en défense. La morale n'est pas seulement un ensemble de procédures adaptées au calme ; elle protège précisément les biens qui deviennent les plus vulnérables dans la crise. L'état d'exception doit donc demeurer limité par son objet, sa durée et le contrôle possible. Une urgence sans terme devient la forme normale du pouvoir arbitraire. Il faut cinquièmement distinguer force et violence injuste. La force est la puissance physique ou institutionnelle employée pour empêcher un mal, faire respecter une décision ou défendre un droit. Elle n'est pas moralement mauvaise par elle-même. La violence injuste emploie cette puissance contre l'ordre dû à la personne :

440 *Libertatis conscientia*, §§ 73-79.

agression, vengeance, disproportion, attaque de l'innocent, terreur ou humiliation. Une résistance peut devoir employer la force sans adopter toute forme de violence. Le policier qui arrête un agresseur, le citoyen qui protège une victime et le peuple qui repousse une attaque ne sont pas moralement identiques à celui qui initie la domination. La symétrie matérielle des armes ne supprime pas l'asymétrie morale des actes. Il faut sixièmement distinguer légitime défense et vengeance. La défense vise à arrêter une agression présente ou imminente et doit être proportionnée à cette fin. La vengeance cherche à faire souffrir en retour, à humilier ou à satisfaire la colère. Un acte défensif peut entraîner la mort de l'agresseur sans que celle-ci soit voulue comme fin, lorsque aucun moyen moins dommageable ne suffit et que le bien protégé est proportionné. La vengeance choisit au contraire la souffrance de l'ennemi comme objet ou comme satisfaction. La fin de l'oppression ne donne donc pas le droit de reproduire sur les anciens maîtres tous les actes qu'ils ont commis. La responsabilité doit être établie personnellement, selon le droit et les preuves, non par appartenance collective. Il faut septièmement considérer les innocents. Leur immunité ne dépend pas du fait qu'ils appartiennent ou non au groupe politiquement favorable. Un enfant, un civil, un prisonnier ou un opposant non combattant ne devient pas cible licite parce que sa mort pourrait affaiblir le moral du régime. Le terrorisme choisit précisément la vulnérabilité de personnes qui ne constituent pas immédiatement la force combattue afin de produire une peur politique. Il traite leur vie comme message adressé à autrui. Cette instrumentalisation contredit directement la dignité que la libération prétend restaurer. La responsabilité indirecte de certains citoyens, leur silence, leur bénéfice ou leur proximité avec le pouvoir ne suffit pas à rendre chacun combattant. La culpabilité collective indifférenciée est l'un des moyens par lesquels la haine prépare les massacres. Il faut huitièmement condamner la torture. Elle ne se contente pas d'infliger une douleur proportionnée à une défense immédiate ; elle utilise délibérément la vulnérabilité corporelle afin de briser la volonté, arracher une information,

punir ou terroriser. Elle traite la personne comme un mécanisme auquel une quantité de souffrance ferait produire le résultat voulu. Elle adopte donc au plus haut degré la logique servile contre laquelle la libération se lève. Même l'urgence ne la rend pas juste. La certitude de l'information est souvent absente, mais l'interdiction ne repose pas seulement sur son inefficacité possible. Elle repose sur l'objet même : la destruction volontaire de l'intégrité d'une personne placée sous pouvoir. Libertatis conscientia condamne expressément la torture et les procédés terroristes dans la lutte politique[441]. Il faut neuvièmement considérer le mensonge avec précision. La tradition augustinienne et thomiste condamne le mensonge comme désordre de la parole, particulièrement lorsqu'il détruit le droit d'autrui à la vérité et emploie sa confiance contre lui[442]. Toute réserve, tout silence, toute dissimulation ou toute ruse ne doit pourtant pas être confondu avec l'obligation de livrer la vérité à l'agresseur. Celui qui poursuit un innocent ne possède pas un droit à recevoir l'information qui lui permettra de le tuer. La prudence peut commander le silence, le refus de répondre, le langage couvert ou certaines opérations de diversion. Mais la cause juste ne donne pas un droit général de fabriquer les faits, d'accuser faussement, de manipuler les populations ou d'anéantir la confiance commune. Le mouvement qui fait du mensonge son atmosphère ne saura plus reconnaître la vérité après la victoire. Il faut dixièmement considérer la propagande. Tout mouvement explique sa cause, choisit des symboles et cherche à convaincre. Cette communication n'est pas mauvaise par elle-même. Elle devient propagande servile lorsqu'elle refuse toute distinction, attribue à l'ennemi une inhumanité essentielle, cache systématiquement ses propres fautes et traite la population comme matière émotionnelle à mobiliser. Elle remplace l'argument par la fabrication d'une perception. La vérité ne doit pas être considérée comme un luxe réservé à l'après-victoire. Une population libérée par le mensonge

441 Ibid.

442 Augustin, *Contra mendacium* ; Augustin, *Contra mendacium* ; Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, IIa-IIae, q. 110.

devient dépendante de ceux qui contrôlent le récit. Il faut onzièmement recevoir l'avertissement du Ḥazon Ish comme un principe comparatif de vigilance. Celui qui s'imagine combattre pour Dieu ou pour la justice peut laisser la haine, la calomnie et la vengeance devenir les moteurs véritables de son action, puis leur donner un nom sacré[443]. La certitude subjective d'être du bon côté ne dispense donc jamais de l'examen. Plus la cause est tenue pour sainte, plus le risque est grand que toute critique des moyens soit interprétée comme trahison. La purification des motifs n'est pas un retrait apolitique. Elle protège la cause contre ceux qui utilisent sa justice comme autorisation de satisfaire leurs passions. Il faut douzièmement reconnaître la priorité des voies vraies et civiles. L'association, l'action syndicale, le vote, la presse, le recours judiciaire, la grève proportionnée, la négociation, la désobéissance civile, le boycott et l'organisation communautaire peuvent déplacer des rapports de force sans choisir l'élimination physique de l'adversaire. Ces voies ne sont pas nécessairement douces ni sans coût. Une grève peut affronter un pouvoir économique puissant ; une manifestation peut exposer à la prison ; le témoignage public peut détruire une carrière. La non-violence ne signifie pas absence de conflit. Elle cherche à contraindre l'injustice par le retrait de coopération, la vérité, la mobilisation et le droit, tout en refusant de faire de la destruction de l'ennemi le principe de la victoire. Libertatis conscientia donne une priorité claire à l'action associative et syndicale, au dialogue, aux réformes et aux formes de résistance passive ou non violente, jugées plus conformes aux principes moraux et porteuses de meilleurs espoirs de succès durable[444]. Il faut treizièmement distinguer non-violence et passivité. Ne pas attaquer l'innocent ne signifie pas accepter la domination. La résistance non violente peut désorganiser l'administration injuste, rendre visible sa violence, retirer sa légitimité et créer des institutions parallèles de solidarité. Elle demande souvent une discipline plus grande

[443] Ḥazon Ish, *Emunah u-Bitachon*.
[444] *Libertatis conscientia*, §§ 73-79.

que l'explosion spontanée : vérification des faits, maîtrise de la colère, protection des participants, stratégie, persévérance et capacité de négocier sans abandonner la fin. Elle n'est pas toujours suffisante. Mais elle doit être réellement examinée avant de conclure que les armes constituent l'unique voie. Le désir de puissance peut présenter trop rapidement l'option armée comme preuve de sérieux. Il faut quatorzièmement considérer la désobéissance civile. Elle refuse publiquement et consciemment une loi ou une politique jugée gravement injuste, accepte parfois les conséquences juridiques et cherche à réveiller le jugement de la communauté. Elle ne vise pas nécessairement la destruction de tout ordre. Elle peut faire appel aux principes supérieurs de l'ordre juridique contre une règle qui les contredit. Sa légitimité dépend de la gravité de l'injustice, de la proportion de l'acte, du respect des droits d'autrui et de la possibilité raisonnable qu'elle contribue au bien. Elle ne doit pas devenir prétexte à tout refus privé de la loi. Il faut quinzièmement considérer le recours armé comme ultime. Le Catéchisme ne l'exclut pas absolument lorsqu'une tyrannie prolongée détruit les droits fondamentaux et ferme les recours. Mais il impose cinq conditions cumulatives, non cinq motifs parmi lesquels il suffirait d'en choisir un445. La première est la violation certaine, grave et prolongée des droits fondamentaux. Une injustice contestable, une politique erronée ou une crise temporaire ne suffisent pas. La certitude demandée protège contre les récits fabriqués ; la gravité contre la disproportion ; la durée contre la réaction impulsive. La deuxième est l'épuisement des autres recours. Cet épuisement ne signifie pas attendre rituellement que toutes les victimes soient mortes. Il demande une évaluation honnête des voies juridiques, politiques, diplomatiques, associatives et non violentes. Elles doivent être réellement indisponibles, inefficaces ou devenues elles-mêmes instruments de la tyrannie. La troisième est l'absence prévisible d'un désordre pire. Renverser un régime peut provoquer guerre civile, famine, fragmentation, représailles et domination de groupes

445 *Catéchisme de l'Église catholique*, §§ 2242-2243.

encore plus violents. La colère contre le présent ne permet pas d'ignorer les victimes prévisibles de l'avenir. La quatrième est l'existence d'un espoir fondé de succès. Sacrifier des populations dans une action symbolique sans possibilité raisonnable d'amélioration peut être une imprudence grave. Le courage n'est pas le mépris du résultat. La cinquième est l'impossibilité raisonnable de prévoir une meilleure solution. Même lorsque les autres conditions semblent présentes, une voie moins destructrice et suffisamment efficace doit être préférée. La force armée n'est pas rendue bonne par son caractère spectaculaire. Il faut seizièmement souligner que ces conditions imposent la charge de la preuve à celui qui appelle aux armes. L'oppression réelle ne suffit pas à valider automatiquement sa stratégie. Il doit montrer que l'usage de la force protège davantage qu'il ne détruit et qu'aucune solution moins mauvaise n'est raisonnablement disponible. Cette évaluation ne peut être abandonnée à un chef charismatique ou à un groupe clandestin qui interdit la contradiction. Elle demande conseil, connaissance du terrain, prise en compte des plus vulnérables et capacité de réviser la décision. L'urgence rend ce discernement difficile ; elle ne le rend pas inutile. Plus les conséquences sont irréversibles, plus la décision doit être soumise à la vérité. Il faut dix-septièmement distinguer l'insurrection, la défense locale, la guerre et l'émeute. Une population qui protège immédiatement un quartier attaqué n'accomplit pas le même acte qu'une organisation qui décide une campagne prolongée. Un soulèvement spontané ne possède pas nécessairement la coordination d'une résistance politique, et une guerre exige des règles propres relatives aux combattants, aux prisonniers et aux civils. Regrouper toutes ces réalités sous le mot violence empêche le jugement. Certaines actions peuvent relever de la défense immédiate ; d'autres de la vengeance ; d'autres encore de la stratégie terroriste. Le discernement doit porter sur l'objet concret : qui est visé, quel danger est arrêté, quelle proportion est employée, quels effets sont prévus et quelles alternatives existaient. Il faut dix-huitièmement considérer la responsabilité du commandement. Le chef qui ordonne ne peut transférer la

totalité de la faute sur l'exécutant ; l'exécutant ne peut se réfugier systématiquement derrière l'ordre. Une résistance juste doit donc établir des règles de commandement, une formation morale, des procédures de contrôle et l'obligation de refuser l'ordre criminel. La clandestinité peut rendre certaines structures publiques impossibles ; elle ne justifie pas la souveraineté secrète illimitée. Le mouvement qui ne sait pas juger ses propres crimes pendant la lutte les appellera nécessités après la victoire. Il doit pouvoir enquêter, sanctionner et reconnaître ses fautes sans traiter toute critique comme collaboration avec l'ennemi. Il faut dix-neuvièmement refuser de faire de l'Histoire un sujet moral. L'Histoire ne veut, ne délibère et ne répond de rien. Ce sont des personnes et des groupes qui interprètent des circonstances, choisissent des moyens et produisent des actes. Dire qu'une violence était historiquement nécessaire peut décrire une forte probabilité ou l'absence apparente d'alternative ; cela ne transforme pas l'événement en sujet dispensant les agents de responsabilité. Les lois économiques, sociales ou politiques n'existent pas comme une Providence impersonnelle qui absoudrait tout ce qui contribue à leur accomplissement. La personne demeure tenue de demander ce qu'elle choisit et ce qu'elle fait à autrui. Il faut vingtièmement considérer la Providence. Les frères de Joseph ont voulu le mal ; Dieu en a tiré un bien qu'ils ne produisaient pas moralement. Leur rôle dans le salut futur ne les rend pas innocents de la vente de leur frère[446]. L'Assyrie peut devenir l'instrument d'un jugement et être ensuite jugée pour avoir voulu détruire, méprisé les peuples et attribué toute sa puissance à elle-même. L'instrumentalité providentielle n'est donc pas une canonisation de l'intention de l'agent[447]. L'Homme ne peut conclure : « Dieu saura tirer un bien de ma faute, donc je peux la commettre. » Cette logique transformerait la Providence en licence du péché. Dieu vainc le mal ; il ne commande pas à la créature de le produire afin de faciliter cette victoire. Il faut vingt-et-unièmement considérer la Croix. Le Christ ne détruit pas le mal en devenant plus

[446] Gn 50, 19-21.
[447] Is 10, 5-19.

injuste que ses persécuteurs. Il expose la violence, refuse le mensonge et assume le coût de la fidélité. La Croix ne commande pas une passivité politique universelle. Jésus peut dénoncer, se retirer, protéger, interroger l'autorité et accepter finalement la mort lorsqu'éviter celle-ci exigerait l'abandon de sa mission. Son refus de la violence messianique indique cependant que le Royaume ne se construit pas en reproduisant l'ordre du dominateur[448]. La libération chrétienne peut demander une résistance forte ; elle ne peut faire du mal l'instrument intérieur de son bien. Il faut vingt-deuxièmement considérer le traitement de l'ennemi. Reconnaître sa dignité ne signifie pas nier son crime ni lui laisser les moyens de continuer. Il peut devoir être arrêté, désarmé, jugé et puni. Mais il ne devient pas une chose. Le prisonnier conserve des droits ; le blessé doit être soigné ; l'accusé doit être jugé selon des preuves ; la famille de l'oppresseur ne porte pas automatiquement sa culpabilité. Ces limites ne sont pas des faiblesses accordées à l'ennemi. Elles sont les premiers actes de l'ordre juste que la libération prétend établir. Il faut vingt-troisièmement considérer la justice après la victoire. L'effondrement du régime ne transforme pas les vainqueurs en propriétaires du pays. Ils doivent rendre le pouvoir au droit, distinguer responsabilité et appartenance, protéger la dissidence et accepter la limitation de leurs propres fonctions. La tentation est grande de prolonger les pouvoirs d'urgence : l'ennemi n'aurait pas entièrement disparu, la reconstruction exigerait l'unité, la critique menacerait la révolution. Ce langage permet souvent à la structure de guerre de devenir gouvernement permanent. La victoire véritable se reconnaît lorsque les chefs acceptent que les institutions puissent leur résister. Celui qui ne peut remettre le pouvoir n'a pas encore cessé de penser comme le maître qu'il a renversé. Il faut vingt-quatrièmement considérer la réconciliation. Elle ne signifie ni amnésie ni absence de jugement. Une paix qui interdit de nommer les crimes afin de protéger la stabilité prépare leur répétition. La réconciliation demande vérité, reconnaissance

[448] Mt 26, 51-54.

des victimes, responsabilité personnelle, réparation et possibilité d'un avenir commun. Les formes concrètes de sanction peuvent varier selon les circonstances ; elles doivent éviter aussi bien l'impunité que la vengeance collective. Le pardon personnel ne remplace pas la justice publique. La victime peut pardonner celui que l'État doit encore empêcher de nuire et juger selon le droit. Il faut vingt-cinquièmement considérer les institutions du mouvement de libération. Les assemblées, syndicats, communautés, réseaux d'aide et structures de décision ne sont pas seulement des moyens logistiques. Ils forment déjà une culture politique. Un mouvement qui partage l'information, protège le désaccord, donne une place aux femmes, aux minorités et aux plus faibles, et rend ses chefs responsables apprend la liberté. Celui qui exige un culte de l'unanimité apprend la servitude. La justice future dépend donc en partie des habitudes présentes. On ne peut tout différer à l'après-victoire, car les personnes qui gouverneront alors auront été formées par la manière de combattre aujourd'hui. Il faut vingt-sixièmement considérer l'éducation du désir politique. L'oppression nourrit légitimement la colère, mais cette colère peut devenir désir de voir l'ennemi humilié plutôt que de restaurer la justice. Le mouvement doit apprendre à distinguer la fin du régime et la destruction des personnes, la mémoire et la vengeance, la fermeté et la cruauté. Cette éducation n'affaiblit pas la résistance ; elle empêche que la souffrance reçue devienne le modèle de la puissance recherchée. La liberté ne consiste pas seulement à retirer la main du maître. Elle consiste à retirer de soi le désir de devenir maître à son tour. Il faut enfin formuler la réponse totale. La libération est juste par sa fin lorsqu'elle vise réellement la restitution de la dignité et du droit. Elle demeure juste dans son exercice seulement si les moyens respectent déjà les personnes comme fins et si l'usage de la force demeure nécessaire, proportionné, discriminé et responsable. Les voies non violentes, politiques, syndicales, juridiques et associatives possèdent une priorité non parce que toute force serait mauvaise, mais parce qu'elles sont ordinairement plus conformes à la causalité personnelle que

l'on veut restaurer et moins exposées à la reproduction de la domination. La résistance armée demeure possible comme remède extrême. Mais elle ne suspend jamais l'interdiction de viser les innocents, de torturer, de terroriser, de calomnier et de traiter la population comme matériau stratégique. La justice doit être présente dans le commencement, les étapes et la fin.

Ad obiectiones

Ad primum dicendum quod : l'urgence peut modifier le jugement prudentiel, accélérer l'action, rendre licites certains risques et diminuer l'imputabilité ; elle ne convertit pas le mal intrinsèque en bien. L'état d'exception peut suspendre une procédure positive lorsqu'un droit supérieur l'exige, mais il ne suspend pas la dignité de l'innocent. Une urgence sans limites devient précisément la forme permanente de la tyrannie.

Ad secundum dicendum quod : la légitime défense et la vengeance indiscriminée sont distinctes. La violence de l'oppresseur peut rendre nécessaire une force proportionnée afin de l'arrêter ; elle ne transmet pas à la victime un droit sur tout membre du groupe adverse ni une permission de torturer, terroriser ou humilier. La première injustice explique la situation et aggrave la responsabilité de son auteur ; elle ne rend pas moralement bon tout acte de celui qui lui répond.

Ad tertium dicendum quod : le moyen appartient moralement à la fin réellement produite. Une bonne intention peut distinguer deux actes matériellement semblables et compte dans le jugement, mais elle ne change pas tout objet mauvais en objet bon. Celui qui torture pour libérer produit déjà un rapport de domination ; celui qui ment systématiquement pour la vérité produit déjà une culture du mensonge. La fin future ne peut être séparée du type d'hommes et d'institutions que les moyens forment.

Ad quartum dicendum quod : l'Histoire n'est pas un sujet moral dispensant les personnes de répondre. Les conditions sociales peuvent rendre certains conflits hautement probables

et réduire les alternatives, mais ce sont toujours des agents qui choisissent les cibles, les méthodes et les limites. Invoquer la nécessité historique peut devenir le moyen de soustraire le pouvoir révolutionnaire à tout jugement.

Ad quintum dicendum quod : la Providence peut vaincre le mal sans donner le droit de le commettre. Dieu transforma le mal voulu contre Joseph et jugea l'Assyrie malgré le rôle qu'elle jouait dans l'histoire. Le bien obtenu ne rectifie pas rétrospectivement la volonté mauvaise. S'en remettre à la Providence signifie agir justement et lui confier ce que l'on ne maîtrise pas, non produire volontairement le mal en comptant sur sa capacité de le réparer.

Conclusio practica

La liberté ne se conquiert pas en imitant intérieurement le maître que l'on renverse. Le maître considère certaines vies comme utilisables, son intérêt comme mesure de la vérité et l'urgence de son pouvoir comme justification de toute violence. Le mouvement de libération adopte sa logique dès qu'il traite les personnes de la même manière, même s'il change le nom de la cause. Une libération digne de ce nom doit donc former, avant la victoire, des personnes et des institutions incapables de reproduire l'asservissement. L'incapacité dont il s'agit n'est pas une naïveté politique ; elle est une disposition morale et juridique : impossibilité de torturer, refus de viser l'innocent, habitude de rendre des comptes, respect du désaccord et soumission des chefs au droit. Le premier examen porte sur la vérité de la cause. L'injustice doit être établie par des faits, des témoignages et une analyse qui résiste à la contradiction. Une émotion collective réelle ne dispense pas de vérifier. La manipulation d'un grief juste peut conduire une population à commettre une autre injustice. Le deuxième porte sur la définition de l'adversaire. Combat-on une institution, une politique, des responsables déterminés ou un peuple entier ? Plus la catégorie s'étend, plus elle prépare la culpabilité collective et l'attaque des innocents. Le troisième porte sur les moyens ordinaires. Les recours juridiques, la

documentation, les syndicats, les associations, les réseaux internationaux, la désobéissance civile, le boycott et la négociation ont-ils été réellement employés ou ont-ils été rejetés parce qu'ils semblaient moins héroïques ? Le quatrième porte sur l'organisation intérieure. Les membres peuvent-ils contester les chefs ? Les comptes sont-ils contrôlés ? Les fautes sont-elles reconnues ? Les victimes internes peuvent-elles parler ? Un mouvement qui exige la liberté pour le peuple tout en imposant le silence à ses propres membres porte une contradiction centrale. Le cinquième porte sur le rapport à la violence. La force est-elle strictement ordonnée à la protection et à la cessation de l'agression, ou devient-elle un langage identitaire ? Le mouvement sait-il s'arrêter lorsque la nécessité cesse ? Protège-t-il ceux qui se rendent ? Distingue-t-il le responsable, le combattant et le civil ? Le sixième porte sur l'après-victoire. Quelles limites seront imposées au pouvoir ? Quels droits seront garantis aux opposants ? Quelle justice examinera les crimes ? Quelle procédure permettra aux dirigeants de perdre une élection ou de quitter leur fonction ? Ces questions doivent être posées avant le succès, car les réponses improvisées ensuite seront données par ceux auxquels l'urgence aura déjà appris à ne supporter aucune limite. La priorité des voies non violentes doit être concrète. Il ne suffit pas d'en louer moralement la pureté tout en refusant aux opprimés les moyens de les employer. La liberté d'association, la presse, le droit de grève, l'assistance juridique et la protection des témoins sont des infrastructures de résistance pacifique. Un pouvoir qui ferme chacune de ces voies accroît sa responsabilité dans la radicalisation du conflit. Mais même alors, le mouvement doit discerner si de nouvelles formes d'organisation, de non-coopération et de pression restent possibles. La société internationale possède également une responsabilité. Elle ne peut demander aux victimes d'épuiser pacifiquement tous les recours tout en finançant, armant ou protégeant diplomatiquement l'oppresseur. La priorité non violente oblige aussi ceux qui disposent d'un pouvoir extérieur à rendre ces moyens efficaces. Lorsque la lutte armée devient réellement l'ultime recours, ses conditions

ne sont pas une formalité. Elles doivent continuer d'être réévaluées. Une résistance initialement justifiée peut perdre sa légitimité si elle commence à viser les innocents, si une solution meilleure devient disponible ou si l'espoir de succès disparaît au profit d'un sacrifice sans terme. La qualification morale n'est donc pas définitivement acquise au commencement. Chaque stratégie, chaque cible et chaque ordre demeurent soumis au jugement. Les victimes ne doivent pas porter seules l'exigence de pureté. Celui qui observe depuis la sécurité ne peut condamner avec légèreté toutes les réactions produites par la peur et la colère. La responsabilité subjective doit tenir compte de la contrainte, du traumatisme et de l'absence de solutions. Mais la compassion envers l'agent ne change pas l'objet de l'acte. Elle peut diminuer la faute personnelle sans faire du terrorisme, de la torture ou de l'attaque de l'innocent des moyens licites. La mémoire devra conserver les fautes de tous sans fabriquer une fausse équivalence. Le crime de l'oppresseur systématique et l'excès d'un résistant ne possèdent pas nécessairement la même étendue, la même origine ni la même responsabilité. Refuser la symétrie simpliste n'oblige pas à sanctifier les actes du camp juste. La justice sait distinguer sans dissimuler. Elle reconnaît la structure initiale de domination et juge également les actes contraires à la dignité commis dans la lutte. La réconciliation future dépendra de cette vérité. Un peuple ne guérit pas par un récit dans lequel les vainqueurs n'ont jamais fauté et les vaincus n'ont jamais souffert. Il guérit lorsque les responsabilités sont nommées, les victimes reconnues et les institutions rendues incapables de répéter les mêmes actes. La formation politique doit donc enseigner que la fin ne sanctifie pas les moyens. Cette maxime n'est pas une interdiction de toute stratégie ; elle oblige à comprendre que chaque moyen choisit déjà une certaine société. La torture choisit une société où l'État possède le corps sous prétexte d'urgence. La calomnie choisit une société où la vérité dépend de l'utilité politique. Le terrorisme choisit une société où l'innocent devient message. Le culte du chef choisit une société où la liberté dépend de sa bienveillance. À l'inverse, la protection du prisonnier choisit

une société de droit ; le respect de la parole choisit une société de vérité ; la reddition de comptes choisit une société où le pouvoir n'est pas absolu ; l'organisation solidaire choisit une société de sujets. La non-violence active possède ici une puissance formatrice particulière. Elle demande que le résistant voie encore une personne dans celui auquel il s'oppose, tout en refusant fermement l'injustice. Elle cherche à séparer l'adversaire de son acte et à rendre possible une transformation qui ne passe pas nécessairement par sa destruction. Elle ne réussit pas toujours. Mais même son échec peut révéler la violence du régime sans avoir produit la même destruction morale chez celui qui résiste. La légitime défense armée, lorsqu'elle est nécessaire, doit poursuivre le même ordre intérieur : arrêter, protéger, restaurer. Elle ne doit pas devenir l'espace où toutes les passions interdites recevraient enfin une permission patriotique ou religieuse. La théologie de la Providence protège enfin contre deux tentations. La première est le désespoir : puisque le bien ne peut être obtenu immédiatement sans faute, il serait impossible. La Providence permet d'agir justement sans prétendre maîtriser tout le résultat. La seconde est la présomption : puisque Dieu peut tirer le bien du mal, tout procédé pourrait être employé. La Providence devient alors l'alibi de l'irresponsabilité. La foi véritable fait l'inverse : elle libère de l'obligation de produire le succès par n'importe quel moyen. L'Homme n'a pas à sauver le monde en devenant injuste. Il doit accomplir avec courage le bien réellement possible, employer la force lorsqu'elle est justement nécessaire, refuser ce qui défigure la personne et confier à Dieu la fécondité qu'il ne peut garantir. La formule finale peut ainsi être fixée : une cause de liberté ne devient pas juste par son seul nom. Elle est libératrice lorsqu'elle traite déjà les personnes comme des sujets, soumet déjà le pouvoir à la vérité et fait déjà de la justice la règle de ses moyens. La liberté ne se conquiert pas en devenant le maître : elle se conquiert en détruisant en soi et dans les institutions le principe par lequel un Homme prétend posséder un autre.

Quaestio Ultima : La liberté oblige-t-elle à combattre toute servitude injuste ?

Utrum libertas obliget ad omnem iniustam servitutem oppugnandam ?

La métaphysique de la liberté conduit nécessairement à l'histoire. Si l'Homme est une cause véritable parce que Dieu lui donne d'agir, si sa volonté peut être libérée intérieurement par la grâce, si aucune puissance créée ne possède le droit de transformer une personne en chose, alors cette vérité ne peut demeurer enfermée dans la seule conscience. Elle devient une vocation : la personne libre doit donner une forme corporelle, juridique, économique et politique à la dignité qu'elle reconnaît. La liberté intérieure n'est pas seulement un refuge contre la servitude. Elle est une puissance de sortie. Elle permet de juger, de nommer, de refuser, de se joindre à d'autres, de protéger, de désobéir et, lorsque l'injustice ne laisse aucune autre voie proportionnée, de combattre. Celui qui conserve son jugement sous l'oppression ne reçoit pas seulement la possibilité de mourir sans consentir au mensonge ; il reçoit aussi, selon ses moyens et sa vocation, la possibilité de travailler à la destruction du pouvoir qui l'asservit. Il faut le dire sans détour : si une puissance supprime injustement la liberté, celui qu'elle opprime possède le droit de résister. Il peut refuser l'ordre injuste, fuir, cacher celui qui est poursuivi, rompre une coopération qui nourrit la domination, organiser

une grève, construire des associations, protéger sa famille, neutraliser les instruments de l'oppression et employer une force proportionnée pour défendre sa vie ou celle d'autrui. Lorsque la tyrannie devient grave, prolongée et autrement invincible, la résistance peut devenir armée. Le christianisme ne condamne pas la victime à rester inoffensive afin que l'agresseur puisse la dominer sans danger. La formule de Malcolm X, « by any means necessary », doit entrer ici comme une protestation contre une morale domestiquée par l'oppresseur. Au rassemblement fondateur de l'Organization of Afro-American Unity, le 28 juin 1964, Malcolm X réclame liberté, justice et égalité « par tous les moyens nécessaires » ; dans d'autres interventions, il rattache explicitement cette résolution au droit d'une communauté de se défendre vigoureusement contre ceux qui l'attaquent. Son propos refuse que l'opprimé attende passivement que celui qui le prive de ses droits décide enfin de les lui restituer449. Cette parole ne constitue pas une formule scolastique. Elle vient d'une histoire concrète de ségrégation, de violence raciale, de dépossession politique et de refus persistant de l'égalité. Mais elle pose une question que la théologie ne peut esquiver : le maître possède-t-il aussi le droit de déterminer les seules méthodes par lesquelles l'esclave pourra contester sa maîtrise ? Peut-il imposer la non-violence à celui qu'il frappe, tout en conservant pour lui-même la police, les armes, la prison et la terreur ? La réponse est non. L'oppresseur ne possède aucun droit moral d'exiger que sa victime n'emploie que des moyens qui laissent intacte l'oppression. Une doctrine de la paix qui condamnerait toute force du côté de la victime tout en tolérant la violence institutionnelle du maître ne serait pas une doctrine de paix, mais une discipline de soumission. Cependant, « par tous les moyens nécessaires » ne signifie pas, dans l'ordre moral, « par tous les moyens imaginables ». Le mot décisif est aussi nécessaires. Un moyen n'est nécessaire que s'il est réellement ordonné à la cessation de l'injustice, si aucune voie moins

449 Malcolm X, discours du rassemblement fondateur de l'Organization of Afro-American Unity, 28 juin 1964, et interventions relatives à l'autodéfense.

destructrice ne permet raisonnablement de protéger le bien menacé, s'il demeure proportionné, s'il distingue le coupable de l'innocent et s'il ne produit pas vraisemblablement une servitude pire. La nécessité ne transforme donc pas la torture en justice, le massacre de civils en défense ni la vengeance collective en libération. Mais elle peut transformer l'usage de la force, qui serait illicite en l'absence d'agression, en un acte légitime de protection. Celui qui emploie une force nécessaire pour arrêter l'agresseur ne fait pas moralement la même chose que l'agresseur. La ressemblance matérielle de certains gestes n'abolit pas la différence entre défendre une personne et la soumettre. Le combat contre la servitude n'est d'ailleurs pas identique au combat armé. Il commence bien avant les armes. La vérité est un combat lorsqu'un régime repose sur le mensonge. L'organisation est un combat lorsque l'oppresseur isole les victimes. La grève est un combat lorsque le profit dépend du travail rendu servile. La désobéissance est un combat lorsque la loi positive commande l'injustice. La fuite est un combat lorsqu'un maître prétend posséder le corps. La protection juridique, l'accueil, l'éducation, la presse, le syndicat et l'association sont des formes réelles de puissance opposées à la domination. Mais il faut également refuser l'euphémisme qui appellerait combat toute parole sans jamais reconnaître que le mot peut désigner un affrontement physique. Une population attaquée, emprisonnée, déportée ou massacrée n'est pas tenue de laisser l'agression s'accomplir afin de conserver une pureté que l'observateur extérieur admirerait. Le devoir de protéger l'innocent peut rendre l'usage de la force non seulement permis, mais nécessaire. La question ultime n'est donc pas de savoir si la liberté autorise une indignation abstraite. Elle demande si la liberté reçue crée un devoir envers celui dont la causalité personnelle est niée. Puis-je moralement jouir de ma propre sécurité tandis qu'un autre est traité comme une chose ? La charité peut-elle demeurer intérieure lorsque le corps du prochain est vendu, exploité, enfermé ou manipulé ? L'espérance du Royaume permet-elle de regarder l'injustice historique comme une réalité secondaire ? L'Exode donne la première réponse. Dieu ne révèle pas seulement à Israël qu'il

demeure intérieurement libre au milieu des corvées. Il entend le cri, voit l'oppression, connaît la souffrance et envoie Moïse vers Pharaon afin de faire sortir son peuple. La libération biblique est spirituelle parce qu'elle vient de Dieu et conduit à l'alliance ; elle est aussi historique, politique et corporelle parce qu'elle met fin à un pouvoir concret qui exigeait le travail forcé450. La mémoire de l'Égypte devient ensuite une règle sociale. Israël doit se souvenir qu'il fut esclave lorsqu'il observe le repos, organise la remise des dettes, traite le pauvre et affranchit celui qui a servi. L'expérience de la délivrance ne devient pas un privilège national à conserver, mais une mesure selon laquelle le peuple libéré ne doit pas reproduire en son sein la logique de Pharaon451. Cette mémoire atteint son accomplissement dans le Christ, qui libère du péché sans rendre le corps et l'histoire insignifiants. Il annonce une bonne nouvelle aux pauvres, la délivrance aux captifs et la liberté aux opprimés ; il s'identifie à celui qui a faim, à l'étranger, au malade et au prisonnier. Le salut intérieur rend l'Homme capable d'une charité qui rencontre le prochain dans sa condition concrète452. Il faudra donc unir plusieurs vérités. La liberté reçue de Dieu porte une responsabilité sociale. Cette responsabilité n'impose pas à chacun le même combat, le même risque ni le même office. Elle se détermine selon la vocation, la compétence, la proximité, les moyens disponibles, la gravité de l'injustice, les devoirs déjà assumés, la prudence et le bien commun. Mais personne ne peut transformer l'impossibilité de tout accomplir en permission de ne rien faire.

Obiectiones

Obiectio I — Chacun ne serait responsable que de sa propre liberté

---

450 Ex 3, 7-10, traduction liturgique AELF ; Congrégation pour la doctrine de la foi, instruction *Libertatis conscientia*, 22 mars 1986, spécialement §§ 44-48 et 71-80.

451 Dt 5, 15, traduction liturgique AELF ; Dt 15, 12-15, traduction liturgique AELF.

452 Lc 4, 18-19 ; Mt 25, 31-46, traduction liturgique AELF ; *Libertatis conscientia*, §§ 44-48 et 71-80.

Il semble que la liberté n'oblige pas à combattre toute servitude injuste. Chaque personne doit répondre de ses actes et de l'usage de ses propres facultés. Celui qui demeure lui-même libre, refuse le péché et n'asservit directement personne paraît avoir accompli son devoir essentiel. Les injustices du monde sont innombrables. Si la liberté d'autrui devenait l'objet de ma responsabilité, je serais moralement chargé de situations que je n'ai ni produites ni la puissance de corriger. Ma propre liberté deviendrait le principe d'une culpabilité sans limite. Il suffirait donc de ne pas coopérer directement à l'oppression. Le combat pour la libération appartiendrait aux victimes elles-mêmes ou à ceux qui ont reçu une fonction politique particulière.

Obiectio II — La mission chrétienne serait uniquement spirituelle

De plus, le Christ est venu délivrer du péché et de la mort. L'Église reçoit la mission d'annoncer l'Évangile, de célébrer les sacrements et de conduire les âmes à la vie éternelle. Elle ne possède ni armée, ni gouvernement, ni compétence technique universelle pour résoudre les conflits sociaux. Lorsqu'elle se mêle de politique, elle risque de confondre le Royaume avec un programme temporel et de diviser les fidèles selon des options prudentes légitimement diverses. La libération extérieure devrait donc être laissée à l'ordre civil. La charité chrétienne soulagerait les victimes et convertirait les maîtres, sans transformer la lutte politique en obligation religieuse.

Obiectio III — L'action politique détournerait de la vie éternelle

En outre, l'Histoire montre que les combats de libération deviennent facilement absolus. Ils exigent toute l'énergie, promettent un avenir définitif et transforment l'adversaire politique en incarnation du mal. Le chrétien qui se consacre à la transformation des structures risque de perdre le sens du péché personnel, de la grâce et de la fin éternelle. Il pourrait chercher dans la révolution ce que seul le Christ donne.

L'attente du Royaume devrait donc conduire à une réserve politique. Il vaudrait mieux supporter certaines injustices temporelles que de sacrifier la liberté spirituelle à une lutte terrestre.

Obiectio IIII — Nul ne pourrait combattre toutes les injustices

Encore, aucune personne ne peut connaître ni combattre toutes les formes de servitude. La traite, l'exploitation économique, l'emprisonnement arbitraire, les dépendances, les violences sexuelles, les manipulations politiques et les systèmes technologiques de contrôle dépassent les capacités individuelles. Si l'obligation porte sur toute servitude, elle est matériellement impossible. Or nul n'est tenu à l'impossible. La conclusion raisonnable serait que la lutte demeure une œuvre surérogatoire, admirable chez certains, mais non une conséquence universelle de la liberté.

Obiectio V — La libération extérieure risquerait toujours de devenir idéologique

Enfin, toute politique de libération tend à produire une image de l'Homme libéré et à imposer les structures censées la réaliser. Elle transforme alors la société en instrument d'un salut terrestre. Le mouvement qui prétend combattre l'asservissement peut supprimer les libertés au nom de l'émancipation future. Il surveille, rééduque et élimine ceux qui résistent à sa définition du progrès. Puisque ce risque accompagne toute entreprise historique, il paraît plus sûr de limiter la liberté chrétienne à l'ordre intérieur et aux relations personnelles.

Sed contra est quod dicitur

Dieu dit à Moïse qu'il a vu la misère de son peuple, entendu son cri et connu ses souffrances ; il l'envoie vers Pharaon pour le faire sortir d'Égypte. La connaissance divine de l'oppression devient donc mission adressée à un homme et intervention

dans l'histoire[453]. Le Deutéronome transforme la mémoire de l'esclavage en commandements sociaux : le repos est également accordé au serviteur, et celui qui est affranchi ne doit pas être renvoyé les mains vides. La liberté reçue oblige le peuple à produire des institutions qui empêchent la reproduction de sa propre servitude[454]. Isaïe identifie le jeûne voulu par Dieu au fait de défaire les chaînes injustes, délier les liens du joug, rendre libres les opprimés et partager le pain. Le culte qui ne combat pas l'injustice devient mensonge religieux. Libertatis conscientia reprend cette unité en affirmant qu'il n'existe aucun écart entre l'amour du prochain et le désir de justice, et que la priorité de la conversion du cœur ne supprime aucunement la transformation des structures injustes[455]. Le Christ se reconnaît dans l'affamé, l'étranger, le malade et le prisonnier. Le jugement porte non seulement sur le mal directement commis, mais sur le bien omis envers celui dont la détresse demandait une réponse[456]. Saint Paul affirme que le Christ a libéré les croyants pour qu'ils demeurent libres, puis ordonne que cette liberté devienne service mutuel par l'amour. La délivrance reçue ne referme donc pas le sujet sur la conservation privée de son autonomie ; elle lui donne une puissance pour autrui. Hillel unit trois exigences : se tenir soi-même debout, ne pas être seulement pour soi et ne pas repousser indéfiniment l'action. Rabbi Tarfon rappelle que nul n'est tenu d'achever seul l'œuvre, mais que nul n'est libre de s'en désintéresser. Ces sentences ne définissent pas une doctrine politique complète ; elles fournissent cependant la juste mesure entre l'impossible totalité et l'abandon coupable[457]. Grégoire de Nysse dénonce la prétention de posséder un Homme comme une révolte contre la liberté donnée à la nature humaine. Celui qui achète une personne prétend mettre un prix sur l'image de Dieu et s'attribue un

[453] Ex 3, 7-10.
[454] Dt 5, 15 ; Dt 15, 12-15.
[455] *Libertatis conscientia*, §§ 44-48 et 71-80.
[456] Lc 4, 18-19 ; Mt 25, 31-46.
[457] Hillel, *Pirqé Avot*, I, 14 ; Rabbi Tarfon, *Pirqé Avot*, II, 16.

pouvoir que le Créateur n'a pas donné sur son semblable[458]. Malcolm X proclame que liberté, justice et égalité doivent être obtenues « by any means necessary ». Reçue comme interpellation morale, cette formule interdit de demander à l'opprimé une passivité qui assure la sécurité de l'oppresseur. Elle affirme que l'autodéfense, la puissance collective et le combat ne peuvent être monopolisés par celui qui domine[459]. Le concile Vatican II appelle infamies l'esclavage, la vente des personnes, l'emprisonnement arbitraire, les tentatives de contraindre la volonté et les conditions de travail qui réduisent l'Homme à un instrument de profit. Ces réalités appellent donc davantage qu'une consolation intérieure : elles doivent être combattues comme contradictions objectives de la dignité[460]. Le Catéchisme enseigne que la participation au bien commun est inhérente à la dignité humaine et que chacun doit y prendre part selon sa place et son rôle. Il reconnaît également le droit de défendre ses propres droits et ceux d'autrui contre l'abus du pouvoir ; dans les cas extrêmes, il admet une résistance armée soumise à des conditions cumulatives rigoureuses[461].

Respondeo dicendum quod

Je réponds que la liberté oblige à combattre toute servitude injuste, non en imposant à chaque personne de mener simultanément toutes les luttes, mais en interdisant l'indifférence morale, la coopération volontaire à l'asservissement et l'abandon du prochain lorsque sa dignité est gravement violée. L'obligation se concrétise selon la vocation, la compétence, la proximité, les moyens, les responsabilités déjà assumées, la prudence et le bien commun. Elle peut demander la parole, l'organisation, la désobéissance, la protection, la contrainte juridique, la force défensive et, dans les cas extrêmes, le combat armé. La justice donne la mesure

---

458 Grégoire de Nysse, quatrième homélie sur l'*Ecclésiaste*.

459 Malcolm X, discours du 28 juin 1964.

460 Concile Vatican II, constitution pastorale *Gaudium et spes*, § 27.

461 *Catéchisme de l'Église catholique*, §§ 1913-1917 et 2242-2243 ; *Catéchisme de l'Église catholique*, § 2243.

des moyens ; elle ne supprime pas le droit de combattre. Il faut premièrement distinguer le devoir universel et la tâche particulière. Tous sont tenus de reconnaître la dignité d'autrui, de refuser la coopération formelle à son asservissement et de vouloir que l'injustice cesse. Mais tous ne possèdent pas la même charge concrète. Le magistrat peut devoir poursuivre, le journaliste révéler, le travailleur organiser, le soldat protéger, le médecin soigner, le prêtre dénoncer moralement, le législateur réformer, le voisin accueillir, la victime fuir ou résister. Aucun de ces actes n'épuise la lutte ; chacun peut constituer la part effectivement confiée. L'universalité porte sur le principe : aucune servitude ne peut être traitée comme moralement acceptable. La particularité porte sur l'action : chacun combat là où sa présence, sa compétence et sa responsabilité lui donnent une prise réelle. Il faut deuxièmement distinguer responsabilité illimitée et responsabilité relationnelle. Je ne suis pas cause de toutes les injustices et je ne peux répondre de tous leurs effets. Mais la distance ne supprime pas toute obligation lorsque mon action, ma consommation, mon silence, mon vote, mon travail ou mon institution participent réellement au système. La question morale devient alors : qu'est-ce qui m'est rendu visible ? Quelle personne m'est confiée ? De quelle puissance est-ce que je dispose ? Quel coût puis-je raisonnablement porter sans abandonner des devoirs plus immédiats ? Quelle coopération puis-je retirer ? La liberté n'exige pas une culpabilité universelle. Elle exige que je cesse d'utiliser mon impuissance devant le tout comme excuse devant la partie. Il faut troisièmement distinguer coopération formelle et coopération matérielle. La coopération formelle consiste à partager l'intention injuste : vouloir l'asservissement, le justifier ou participer à l'acte précisément comme moyen de domination. Elle est toujours interdite. La coopération matérielle fournit un élément à une action dont on ne partage pas la fin. Elle peut être proche ou lointaine, nécessaire ou évitable, grave ou légère. Son jugement demande la proportion, le risque, les alternatives et le scandale produit. Une économie complexe implique parfois des relations que nul ne peut purifier

instantanément. Mais cette complexité n'autorise pas à fermer volontairement les yeux. Plus la coopération est proche, profitable et remplaçable, plus l'obligation de la retirer devient forte. Il faut quatrièmement définir le combat. Combattre ne signifie pas d'abord haïr ni tuer. Cela signifie opposer une puissance ordonnée à une puissance injuste afin qu'elle cesse de produire son effet. La parole combat le mensonge. La preuve combat l'impunité. Le syndicat combat l'isolement du travailleur. Le droit combat la violence privée. La grève combat la captation unilatérale du travail. La désobéissance combat la loi devenue instrument d'oppression. L'accueil combat le réseau qui enferme. La force physique combat l'agresseur lorsqu'elle l'empêche de frapper. La non-violence elle-même est un combat lorsqu'elle organise une puissance de non-coopération capable de faire céder le système. Elle ne doit pas être confondue avec la passivité, la douceur sentimentale ni l'attente indéfinie. Il faut cinquièmement affirmer le droit à l'autodéfense. Celui qui est injustement attaqué ne perd pas son statut moral parce qu'il se défend. Il peut employer une force proportionnée pour protéger sa vie, son corps, sa famille ou une autre victime. L'oppresseur ne peut invoquer la violence de la résistance tout en rendant invisible la violence première qui a créé la situation. Le coup porté pour immobiliser celui qui attaque n'est pas identique au coup porté afin d'asservir. La défense doit néanmoins conserver sa fin : faire cesser l'agression. Dès que la vengeance, l'humiliation ou la cruauté deviennent l'objet voulu, le défenseur commence à sortir de l'ordre qui justifiait son acte. Il faut sixièmement recevoir la formule de Malcolm X dans toute sa force. « By any means necessary » signifie d'abord que l'obtention de la liberté ne dépend pas de la permission du maître. Les victimes ne sont pas tenues de choisir exclusivement les formes de protestation que le régime peut absorber sans modifier son pouvoir. Cela signifie ensuite que la voie politique, le vote, la mobilisation, le droit international, l'autodéfense et la puissance communautaire ne doivent pas être artificiellement opposés. Les moyens sont jugés par leur capacité réelle à atteindre la justice dans une situation donnée. Mais, dans une réception

chrétienne, la formule ne peut signifier que l'innocent devient disponible. Tous les moyens nécessaires ne sont pas n'importe quels moyens. La nécessité morale demeure mesurée par l'objet de l'acte, la proportion, la discrimination, le bien commun et l'existence d'alternatives. La formule doit donc être gardée contre deux mutilations. Il ne faut pas l'affaiblir jusqu'à en faire une invitation à demander poliment la liberté. Il ne faut pas non plus l'étendre jusqu'à justifier le terrorisme, la torture ou le massacre. Elle affirme la détermination du combat ; la justice en règle les armes. Il faut septièmement reconnaître que la force peut devenir un devoir. Une personne peut être moralement obligée d'intervenir lorsqu'un innocent est agressé et qu'elle possède un moyen proportionné de le protéger. Refuser toute force par principe peut alors devenir une manière d'abandonner la victime au monopole physique de l'agresseur. À l'échelle politique, une communauté peut également devoir protéger sa population. La police, la défense et la contrainte juridique possèdent une fonction légitime lorsqu'elles sont ordonnées au droit et limitées par lui. La force n'est pas rendue pure par son origine institutionnelle. Un État peut être agresseur et un insurgé défenseur. Le statut légal ne remplace pas le jugement moral sur l'objet, la fin et les circonstances. Il faut huitièmement considérer la résistance armée. Le Catéchisme l'admet lorsque les droits fondamentaux subissent une violation certaine, grave et prolongée, lorsque les autres recours ont été épuisés, lorsque la lutte ne risque pas raisonnablement de produire un désordre pire, lorsqu'existe un espoir fondé de succès et lorsqu'aucune meilleure solution ne peut être raisonnablement envisagée. Ces conditions sont cumulatives et placent la résistance armée dans l'ordre de l'ultime recours, non dans celui de l'interdit absolu462. Libertatis conscientia parle également de la lutte armée comme remède extrême contre une tyrannie manifeste et prolongée qui porte gravement atteinte aux droits fondamentaux et au bien commun463. Cette doctrine signifie clairement qu'un

462 *Catéchisme de l'Église catholique*, § 2243.

463 Congrégation pour la doctrine de la foi, instruction *Libertatis conscientia*, 22 mars 1986, §§ 79-80.

chrétien ou un peuple chrétien n'est pas toujours tenu de subir sans combattre. Elle refuse aussi bien le culte de la violence que la canonisation de l'impuissance. Il faut neuvièmement distinguer l'ultime recours et le dernier instant. Épuiser les autres moyens ne signifie pas attendre que toute capacité de résistance soit détruite. Une voie peut être considérée comme épuisée lorsqu'elle est réellement fermée, contrôlée par le tyran ou manifestement incapable d'empêcher un mal imminent et irréparable. La prudence ne demande pas à la victime de se laisser désarmer complètement avant de reconnaître qu'elle peut se défendre. Elle demande une évaluation honnête, non une formalité suicidaire. Il faut dixièmement reconnaître que l'oppresseur peut rendre la violence probable. Celui qui ferme le vote, interdit l'association, contrôle la justice, torture les opposants et réprime la protestation pacifique détruit volontairement les médiations qui permettraient une transformation moins destructrice. Cela ne rend pas automatiquement juste toute violence ultérieure. Mais cela augmente gravement sa responsabilité dans l'escalade et prive de crédibilité son indignation sélective devant la force des opprimés. Celui qui exige la paix doit ouvrir des voies de justice. Une paix qui interdit toute contestation n'est que la tranquillité de l'asservissement. Il faut onzièmement distinguer le martyre et la défense. Certains reçoivent la vocation de témoigner en refusant de tuer, jusqu'à accepter la mort. Cet acte peut être saint. Il ne devient pas automatiquement une règle universelle imposée à celui qui doit protéger ses enfants, sa communauté ou les innocents confiés à sa garde. Le martyr ne prouve pas que toute défense armée soit infidèle. Il manifeste qu'aucune survie ne justifie le reniement de la vérité. Le défenseur juste manifeste qu'aucun agresseur ne possède le droit de tuer impunément. Ces figures peuvent être distinctes sans se condamner mutuellement. Il faut douzièmement déterminer les servitudes à combattre. L'esclavage et la traite demeurent les formes les plus manifestes de propriété exercée sur la personne. L'emprisonnement arbitraire réduit la liberté corporelle par un pouvoir sans droit. L'exploitation économique transforme le besoin en instrument de profit. Le

travail dégradant utilise la personne comme pièce remplaçable. La dépendance politique totalitaire exige que l'État devienne mesure du vrai et du bien. La domination sexuelle réduit le corps à la jouissance ou au contrôle d'autrui. La manipulation psychologique détruit progressivement la capacité de juger hors du récit imposé. L'asservissement addictif exploite la vulnérabilité du désir afin de rendre le sujet prévisiblement captif. La capture algorithmique de l'attention et de la décision constitue une forme plus récente de risque. Les systèmes numériques peuvent être conçus pour maximiser l'engagement, modeler les préférences, enfermer l'usager dans des environnements informationnels et exploiter des vulnérabilités qu'il ne perçoit pas. L'intelligence artificielle ne devient pas pour autant un maître personnel ; ce sont les institutions et les hommes qui la conçoivent, l'emploient et répondent des structures de pouvoir qu'elle rend possibles. Les textes récents du Saint-Siège insistent sur le fait que la dignité et la responsabilité humaines doivent demeurer les critères de ces technologies[464]. Toutes ces servitudes ne sont pas identiques. Les réunir sous un concept commun ne permet pas d'effacer leurs différences juridiques, historiques ou psychologiques. Le principe commun est l'absorption de la causalité du sujet au profit d'une puissance qui le traite comme matériau. Il faut treizièmement considérer l'obligation des communautés. Une personne isolée ne peut combattre un système organisé par la seule intensité de sa volonté. Les institutions de domination doivent rencontrer des institutions de liberté. Familles, syndicats, associations, Églises, tribunaux, médias, universités, communautés professionnelles et pouvoirs publics doivent construire des conditions dans lesquelles l'Homme peut réellement agir. La participation au bien commun appartient à la dignité de la personne et doit être exercée selon la position et le rôle de chacun[465]. Une communauté devient complice lorsqu'elle connaît

[464] Dicastère pour la doctrine de la foi et Dicastère pour la culture et l'éducation, note *Antiqua et nova*, 28 janvier 2025, spécialement §§ 39-48 et 92-94.

[465] *Catéchisme de l'Église catholique*, §§ 1913-1917 et 2242-2243.

l'asservissement, en tire profit et organise son silence. Elle devient libératrice lorsqu'elle partage le risque, protège la parole et transforme les règles qui rendaient la domination rentable. Il faut quatorzièmement considérer la mission de l'Église. Elle ne possède pas la compétence technique pour déterminer chaque politique ni le mandat de gouverner la cité. Mais le salut qu'elle annonce concerne l'Homme entier et lui donne le droit et le devoir de juger moralement les structures lorsqu'elles violent la personne. Libertatis conscientia refuse de reléguer le christianisme à un salut purement ultramondain. L'action sociale des chrétiens appartient à leur vocation, et l'œuvre du salut demeure liée au relèvement des conditions de la vie humaine, sans se confondre avec lui466. L'Église trahirait donc sa mission si elle annonçait la liberté du péché tout en se taisant devant la propriété, la torture, la traite, l'exploitation et la contrainte de la conscience. Elle trahirait également sa mission si elle transformait une stratégie politique particulière en article de foi ou identifiait le Royaume à la victoire historique d'un camp. Il faut quinzièmement distinguer l'Église comme institution et l'action politique des fidèles. Les pasteurs annoncent les principes, dénoncent l'injustice, protègent les victimes, forment les consciences et peuvent intervenir lorsque les droits fondamentaux ou le salut des âmes sont en cause. Les fidèles laïcs, selon leurs compétences, portent une responsabilité propre dans les institutions, les professions, les syndicats, les partis, le droit, l'économie et la résistance civique. Libertatis conscientia rapporte explicitement la transformation de l'ordre temporel à leur vocation exercée avec leurs concitoyens467. Cette distinction n'est pas une séparation. La foi éclaire l'action ; la prudence politique détermine plusieurs moyens contingents sur lesquels des chrétiens peuvent légitimement diverger. Il faut seizièmement examiner le devoir du témoin. Celui qui voit une injustice n'est pas toujours en mesure d'y mettre fin. Mais

466 Congrégation pour la doctrine de la foi, instruction *Libertatis conscientia*, 22 mars 1986, §§ 71-80 ; *Libertatis conscientia*, §§ 44-48 et 71-80.

467 *Libertatis conscientia*, §§ 44-48 et 71-80.

il peut souvent témoigner, conserver une preuve, prévenir un danger, offrir un refuge, refuser un profit, alerter une autorité ou soutenir ceux qui combattent. Le témoin devient complice lorsqu'il transforme la prudence en prétexte systématique, lorsqu'il jouit du bénéfice produit par l'oppression et lorsqu'il exige des victimes une patience dont lui-même ne supporte aucun coût. La paix intérieure n'est pas une dispense envers le frère. Le prêtre et le lévite de la parabole peuvent avoir conservé leur pureté rituelle ; le Samaritain devient prochain en interrompant son trajet et en engageant ses ressources. Il faut dix-septièmement considérer le devoir de celui qui bénéficie d'un système injuste. La culpabilité ne découle pas automatiquement de tout avantage reçu sans choix. Mais la connaissance transforme la responsabilité. Celui qui découvre que son bien dépend d'un travail forcé, d'une exclusion, d'une confiscation ou d'une manipulation doit chercher à retirer sa coopération, réparer ce qui peut l'être et transformer les conditions qui produisent l'avantage injuste. Il n'est pas toujours possible de sortir instantanément d'un système complexe. Mais il est possible de cesser de traiter cette complexité comme innocence définitive. Il faut dix-huitièmement considérer la prudence. Elle n'est ni peur ni modération systématique. Elle est la vertu qui discerne le moyen réellement proportionné au bien dans une situation concrète. La prudence peut commander de négocier ; elle peut commander de rompre. Elle peut commander de se taire pour protéger un innocent ; elle peut commander de parler publiquement. Elle peut préférer une longue organisation non violente ; elle peut reconnaître qu'une attaque doit être arrêtée immédiatement par la force. Dire « soyez prudents » ne signifie donc pas « soyez inoffensifs ». La prudence peut devenir audacieuse lorsque la lâcheté abandonnerait le bien. Il faut dix-neuvièmement considérer la justice. Elle donne au combat son objet : rendre à chacun ce qui lui est dû, restaurer le droit, protéger l'innocent, limiter le pouvoir et permettre une coexistence où nul n'est propriété. Elle interdit que le combat devienne simple inversion. La justice ne demande pas que les anciens esclaves deviennent maîtres et que les anciens maîtres

deviennent esclaves. Elle demande que la relation de propriété humaine disparaisse. La justice peut punir, désarmer, emprisonner selon le droit et retirer une puissance injustement employée. Elle ne confond pas la miséricorde avec l'impunité. Il faut vingtièmement considérer la charité. Elle ne remplace pas la justice par la bienveillance privée. Elle étend le combat au bien de celui que l'on protège et même, selon un ordre difficile, au bien véritable de celui que l'on arrête. Aimer l'oppresseur ne signifie pas lui permettre d'opprimer. L'empêcher de commettre l'injustice peut constituer un bien pour lui, puisqu'il est délivré d'une action qui le déforme moralement. La charité interdit la haine qui voudrait la destruction de l'ennemi comme personne. Elle n'interdit pas la force qui détruit sa capacité actuelle de nuire. Il faut vingt-et-unièmement considérer l'espérance. Elle empêche le combat historique de devenir religion de l'Histoire. Aucun régime, aucune révolution, aucune constitution ni aucune technologie ne produira l'Homme définitivement sauvé. Cette limite ne diminue pas le devoir politique. Elle délivre le mouvement de l'obligation de tout accomplir par ses propres moyens. Parce que la victoire historique n'est pas le salut absolu, il n'est pas permis de lui sacrifier toute personne. L'espérance permet également de travailler sans désespoir lorsque l'œuvre dépasse une vie. Rabbi Tarfon rappelle que nul n'a à achever seul l'œuvre, mais que nul n'est libre de l'abandonner[468]. Il faut vingt-deuxièmement considérer la grâce. Le libérateur porte en lui la même possibilité de domination que celui qu'il combat. La souffrance ne rend pas automatiquement juste ; la position de victime ne confère pas une impeccabilité politique. La grâce libère de la peur, mais aussi de la haine qui ferait de la vengeance le sens du combat. Elle donne de résister sans adorer sa propre force, de commander sans posséder, de vaincre sans croire que la victoire crée le bien. Elle empêche le libérateur de devenir Pharaon en lui rappelant que sa propre causalité est reçue, que l'ennemi demeure une personne et que toute autorité humaine

[468] Rabbi Tarfon, *Pirqé Avot*, II, 16.

restera limitée. Il faut vingt-troisièmement reconnaître que certaines luttes peuvent être légitimement prioritaires. La proximité, l'urgence et la capacité imposent des choix. Celui qui protège une victime immédiate ne méprise pas nécessairement les victimes lointaines ; il accomplit le bien présent qui lui est confié. Les mouvements doivent toutefois éviter que leur spécialisation devienne indifférence. Celui qui lutte contre une domination peut reproduire une autre domination dans son propre groupe. La liberté ne peut être divisée de manière à protéger certains sujets tout en transformant les autres en moyens. Il faut vingt-quatrièmement distinguer priorité et concurrence des causes. Toutes les injustices ne peuvent recevoir simultanément la même énergie. Mais plusieurs combats peuvent se soutenir lorsqu'ils partagent la défense de la personne comme sujet. Le droit du travail, la protection contre la traite, la défense de la conscience, la justice pénale et la régulation des technologies ne sont pas des domaines sans rapport. Ils posent tous la question de la limite imposée à une puissance qui veut posséder l'action d'autrui. Il faut vingt-cinquièmement considérer le combat intérieur du combattant. Toute résistance extérieure doit surveiller ce qu'elle produit dans l'âme de ceux qui la mènent. La colère peut donner l'énergie de refuser l'humiliation ; elle ne doit pas devenir l'unique juge. Le secret peut protéger ; il ne doit pas devenir culture permanente du mensonge. La discipline peut coordonner ; elle ne doit pas détruire la conscience. Le mouvement qui libère extérieurement tout en formant intérieurement des sujets serviles prépare une contradiction qui éclatera après la victoire. Il faut enfin formuler la réponse totale. La liberté oblige parce qu'elle est relationnelle et ordonnée au bien commun. Elle ne peut reconnaître en soi une dignité qu'elle refuserait à autrui. Elle ne peut recevoir de Dieu le pouvoir d'être cause et regarder sans réaction une puissance humaine abolir la causalité du prochain. Cette obligation n'est pas identique pour tous dans ses moyens. Mais elle oblige tous à ne pas vouloir l'asservissement, à ne pas appeler juste ce qui réduit la personne à un instrument, à ne pas coopérer formellement au

mal et à accomplir la part que la Providence, la vocation et la prudence rendent effectivement possible. Elle oblige à combattre. Par la vérité lorsque le mensonge règne. Par la loi lorsque le droit peut agir. Par l'organisation lorsque l'individu est isolé. Par la désobéissance lorsque l'ordre commande le mal. Par la force lorsque l'agression doit être arrêtée. Par les armes lorsque la tyrannie grave et prolongée a fermé les autres recours et que les strictes conditions de la justice sont réunies.

Ad obiectiones
Ad primum dicendum quod : la liberté humaine est relationnelle et ordonnée au bien commun. Chacun répond premièrement de ses propres actes, mais ses actes comprennent la manière dont il traite, abandonne ou soutient autrui. La responsabilité n'est pas infinie : elle se détermine selon les liens, les moyens et les compétences. Mais la limite de mes forces ne transforme pas la servitude du prochain en réalité moralement étrangère.

Ad secundum dicendum quod : le salut du péché possède des conséquences corporelles, sociales et historiques. L'Église ne se confond pas avec l'État et ne détermine pas techniquement toute politique ; elle doit néanmoins annoncer la dignité, condamner l'asservissement, protéger les victimes et former les consciences à l'action. Une mission dite spirituelle qui laisserait volontairement les corps sous toutes les chaînes mutilerait l'unité de la personne.

Ad tertium dicendum quod : l'attente du Royaume interdit d'absolutiser la politique, non de déserter la justice. Parce qu'aucune victoire terrestre n'est le salut définitif, aucune cause ne peut exiger le sacrifice moral de toute chose. Mais parce que le Royaume juge déjà l'histoire, le chrétien ne peut traiter l'oppression comme insignifiante. L'espérance relativise le pouvoir ; elle ne neutralise pas le combat.

Ad quartum dicendum quod : ne pas pouvoir tout accomplir ne dispense pas d'accomplir ce qui est confié.

L'obligation universelle porte sur le refus de l'indifférence et de la coopération formelle ; son exercice concret varie selon la vocation, la proximité et les moyens. Nul n'est tenu d'achever seul l'œuvre, mais nul n'est libre de s'en désintéresser.

Ad quintum dicendum quod : l'action devient idéologique lorsqu'elle prétend produire par la structure seule l'Homme définitivement sauvé, lorsqu'elle identifie un groupe à la vérité absolue et lorsqu'elle traite toute résistance comme mal moral. Ce risque demande grâce, droit, prudence, pluralité et limitation du pouvoir. Il ne justifie pas l'inaction, car laisser la structure injuste subsister constitue également une décision politique.

Conclusio practica
À l'esclave, il faut dire : tu n'es pas ce que ton maître prétend posséder. Son pouvoir peut entourer ton corps, confisquer ton temps, troubler ta mémoire et diminuer ta maîtrise ; il ne transforme pas sa prétention en droit. Tu peux chercher la sortie. Tu peux appeler. Tu peux fuir. Tu peux désobéir. Tu peux te joindre à d'autres. Tu peux te défendre. Tu peux combattre. Cette parole ne doit pas devenir une accusation contre la victime qui n'a pu résister. Celui qui est brisé sous la torture, la peur ou la dépendance ne devient pas coupable de l'efficacité du bourreau. Le droit de combattre n'est pas l'obligation d'être héroïque à chaque instant. Au maître, il faut dire : la liberté de celui que tu tiens condamne ton droit prétendu sur lui. Tu peux obtenir un geste, acheter un silence, menacer une famille et organiser une loi ; tu ne peux créer une nature servile. Tout pouvoir par lequel tu absorbes la personne est déjà jugé par ce qu'elle est. Au témoin, il faut dire : tu ne peux invoquer ta paix intérieure pour abandonner ton frère. Tu n'es pas toujours capable de briser ses chaînes, mais tu peux refuser qu'elles deviennent invisibles. Tu peux parler, conserver une preuve, accueillir, organiser, financer, voter, enseigner et retirer une coopération. Au témoin puissant, il faut parler plus sévèrement. Celui qui possède la parole publique, l'argent, le droit, les armes légitimes ou l'accès aux

institutions ne peut demander aux victimes de produire seules leur délivrance. Plus grande est la puissance disponible, plus grande devient l'obligation de l'ordonner au secours. Au libérateur, il faut dire : combats réellement, mais ne reproduis pas les moyens de Pharaon. Tu n'es pas tenu d'être inoffensif. Tu peux employer la force nécessaire. Tu peux désarmer, arrêter, repousser et renverser un pouvoir injuste lorsque les conditions morales sont réunies. Mais tu ne peux appeler nécessité la jouissance de la vengeance. Tu ne peux viser l'innocent pour terroriser le coupable. Tu ne peux torturer au nom de la dignité, fabriquer la vérité au nom de la justice ni demander une obéissance absolue au nom de la liberté. « By any means necessary » doit alors devenir une formule de détermination et de discernement : aucun moyen réellement nécessaire et juste ne doit être exclu par lâcheté ; aucun moyen injuste ne doit être appelé nécessaire pour satisfaire la haine. Au peuple délivré, il faut dire : souviens-toi de l'Égypte lorsque tu fais des lois. La mémoire de la servitude doit devenir repos pour le travailleur, limite pour le créancier, protection pour l'étranger, justice pour le pauvre et affranchissement pour celui qui est dépendant. Ne transforme pas ton ancienne souffrance en titre de domination. N'utilise pas la mémoire de tes morts pour donner à tes chefs un pouvoir sans contrôle. Ne construis pas une identité nationale qui exige un nouvel esclave afin de prouver que tu n'es plus esclave. À l'autorité, il faut dire : ta force est légitime lorsqu'elle protège la personne, non lorsqu'elle la possède. Le droit n'existe pas afin de désarmer unilatéralement les justes, mais afin d'empêcher que la force privée ou publique devienne arbitraire. À l'Église, il faut dire : n'annonce jamais une liberté qui laisserait intactes toutes les chaînes. Ne demande pas à la victime de porter sa croix lorsque cette parole sert à protéger celui qui la crucifie. Ne réduis pas l'Exode à une métaphore de l'âme. Ne transforme pas l'obéissance en silence imposé à celui qui dénonce un crime. L'Église doit proclamer que la liberté intérieure peut survivre sous l'oppression ; elle doit immédiatement ajouter que cette oppression doit cesser. Elle doit former des consciences capables de combattre sans haïr, de commander

sans posséder et d'employer la force sans adorer la violence. À celui qui se réclame de la non-violence, il faut dire : fais-en une puissance de combat, non une morale imposée aux victimes par ceux qui ne risquent rien. Organise la non-coopération, protège les témoins, rends le mensonge coûteux et l'exploitation impossible. Une non-violence incapable de déranger Pharaon peut devenir la liturgie de sa tranquillité. À celui qui prend les armes, il faut dire : tu ne reçois pas une dispense morale. Ta cause peut être juste et certains de tes actes devenir injustes. Tu dois continuer de distinguer le combattant de l'innocent, la défense de la vengeance, la nécessité de la cruauté et la victoire du salut. À l'Homme enfin, il faut dire : tu es libre en Dieu ; ne retourne pas volontairement sous le joug et ne consens jamais à l'asservissement d'autrui. Travaille à donner une forme extérieure, juridique et sociale à la vérité intérieure de la personne. Tu ne peux tout accomplir. Tu n'as pas à tout accomplir. Mais ce qui est placé devant toi, ce qui dépend réellement de ton acte et ce que ta puissance peut protéger deviennent la matière de ta responsabilité. La formule de la question ultime peut donc être établie : la liberté oblige à combattre la servitude parce qu'elle ne peut reconnaître en soi la dignité qu'elle abandonnerait chez autrui. Ce combat emploie tous les moyens réellement nécessaires à la justice : la vérité, le droit, l'organisation, la désobéissance, la protection et, lorsqu'aucune autre voie ne suffit, la force. Il refuse seulement les moyens qui portent déjà dans leur objet la nouvelle servitude qu'ils prétendent détruire.

Conclusio generalis : Ne sois pas esclave, ne fais pas d'esclave

Le traité avait commencé loin de Pharaon, loin des prisons, loin des marchés où l'on vend les corps et loin des peuples qui se soulèvent. Il avait commencé en Dieu, parce que toute doctrine véritable de la liberté doit d'abord répondre à cette question : comment une créature peut-elle agir réellement si elle reçoit de Dieu son être, sa puissance et jusqu'à l'actualité de son action ? Il fallait établir que la causalité divine ne dévore pas les causes créées, que la Providence ne transforme pas l'Histoire en théâtre, que la grâce ne fait pas de la volonté un cadavre animé de l'extérieur. Il fallait montrer que Dieu est assez puissant pour produire non seulement des effets, mais des causes ; non seulement des mouvements, mais des vivants ; non seulement des comportements, mais des personnes capables de juger, de consentir, de répondre et de se donner.

La liberté humaine ne naît donc pas dans le néant. Elle ne surgit pas dans une fissure où Dieu serait absent. Elle ne commence pas

lorsque la causalité cesse, comme si l'Homme n'était libre qu'à la condition que rien ne puisse expliquer son acte. Elle commence dans la puissance créatrice de Dieu. Dieu ne se retire pas afin que l'Homme devienne cause ; il donne à l'Homme d'être cause. Il ne laisse pas devant lui une zone abandonnée où la créature devrait commencer seule ; il la soutient jusque dans le mouvement par lequel elle se détermine personnellement. Tout vient de Dieu comme de la Cause première, et tout appartient à l'Homme comme au sujet qui connaît, qui veut et qui agit. La dépendance la plus radicale et la causalité la plus réelle ne s'excluent pas : elles se répondent. L'Homme agit parce qu'il reçoit d'agir, et ce qu'il reçoit devient véritablement son acte.

C'est pourquoi l'indépendance absolue n'est pas la définition de la liberté humaine. Elle appartient à Dieu seul. L'Homme ne s'est pas donné sa nature, son corps, son intelligence, son époque, son langage, sa première histoire ni les premières inclinations à partir desquelles il apprend à choisir. Il n'est pas l'auteur absolu de lui-même. Mais il n'en est pas moins auteur de ses actes. Il peut répondre à ce qu'il n'a pas choisi, juger les désirs qu'il n'a pas créés, ordonner les biens qu'il rencontre, consentir, promettre, résister, se convertir et devenir partiellement ce qu'il fait. Il ne crée pas sa liberté à partir de rien ; il la reçoit comme puissance et l'accomplit comme réponse.

Le monde lui-même témoigne de cette liberté première. Dieu crée ce qui aurait pu ne pas être. L'univers n'est pas la conséquence nécessaire d'un manque divin, ni une expansion involontaire de l'essence de Dieu, ni une matière éternelle imposant au Créateur ses lois. Il est donné. Il aurait pu ne pas être, et pourtant il est. Sa contingence n'est pas un vide de sens : elle est la marque de la gratuité. Ce qui existe n'est pas dû. La première parole de l'être créé est donc une parole de réception.

Mais recevoir ne signifie pas être esclave. La créature reçoit selon une mesure, et cette mesure est bonne. Être créé signifie être déterminé, limité, situé. L'Homme n'est pas toute intelligence, toute force, toute présence ni toute bonté. Il est quelqu'un parce qu'il n'est pas tout. La limite constitutive n'est pas un mal infligé à une infinité qui lui aurait été due ; elle est la condition par laquelle une nature singulière peut exister, agir, rencontrer une autre nature

et entrer avec elle dans une relation véritable. La finitude rend possible le visage, le nom, la promesse, la responsabilité. Celui qui ne serait limité par rien ne serait pas un Homme libéré : il serait Dieu ou il ne serait personne.

Il fallait donc arracher la liberté à deux mythes contraires : celui de l'acte sans cause et celui de l'acte nécessaire. Un acte absolument sans cause ne serait pas davantage mien ; il serait un événement sans auteur. Le hasard peut interrompre une chaîne mécanique, faire apparaître une possibilité, modifier l'instant d'un mouvement ou introduire une circonstance imprévisible ; il ne juge pas, ne consent pas, ne promet pas et ne demande pas pardon. L'indétermination peut ouvrir le possible ; elle ne produit pas le choix. Le hasard peut présenter l'occasion ; il ne donne pas l'intention. Seul un sujet rationnel peut transformer le possible en acte personnel.

L'Homme n'est pas libre parce qu'il serait imprévisible. L'homme fidèle peut être prévisible, parce qu'il tient sa parole ; le capricieux peut être imprévisible, parce qu'aucun bien ne gouverne durablement ses mouvements. La liberté ne se mesure pas au désordre observable, mais à la manière dont l'acte procède de l'agent. Elle est intelligence du bien, délibération, consentement, commandement et capacité de reconnaître l'acte comme sien. Elle n'est pas absence de nature : elle est exercice rationnel d'une nature ouverte au Bien.

Cette ouverture ne supprime pas la liberté ; elle la fonde. Tout Homme veut son accomplissement sous une certaine raison de bien. Mais aucun bien fini ne s'impose immédiatement comme la béatitude entière. L'intelligence peut comparer, distinguer, découvrir que ce qui attire sous un rapport détruit sous un autre, et rappeler le désir partiel à une fin supérieure. La volonté n'est pas libre parce qu'elle ne tendrait à rien ; elle est libre parce qu'aucun objet limité ne remplit nécessairement l'amplitude de son désir du bien. La nécessité de vouloir la fin ultime ne ferme donc pas l'espace de la délibération : elle l'ouvre.

La possibilité du mal n'est pas davantage la perfection de cette liberté. Le mal n'ajoute aucune puissance positive à la volonté. Pouvoir trahir ne rend pas l'ami plus libre ; pouvoir mentir ne perfectionne pas la parole ; pouvoir se détruire ne couronne pas la

maîtrise de soi. La peccabilité appartient à une liberté créée, encore en chemin, capable de prendre un bien partiel contre l'ordre du bien entier. Elle manifeste une faillibilité, non un sommet. La liberté parfaite ne sera pas une indifférence glacée devant le bien et le mal, mais une adhésion sans servitude au Bien pleinement connu.

Or cette liberté peut se retourner contre elle-même. L'acte ne disparaît pas entièrement lorsqu'il est accompli ; il demeure dans le sujet sous la forme d'une disposition. Le mensonge rend le mensonge suivant plus facile. La violence apprend à voir partout une menace. La consommation peut devenir besoin, puis exigence, puis maître. L'Homme peut employer sa liberté présente à diminuer sa liberté future. Il peut bâtir en lui une maison de servitude et finir par appeler nature ce qu'il a acquis, identité ce qui l'enchaîne, impossibilité ce qui fut d'abord une habitude.

La vertu accomplit le mouvement contraire. Elle n'est pas une rigidité mécanique qui supprimerait le choix. Elle unifie l'intelligence, la volonté, les passions et le corps afin que le bien devienne plus intérieur, plus prompt et plus pleinement personnel. L'aisance du juste n'est pas nécessairement le signe qu'il ne choisit plus ; elle peut être le signe qu'il n'est plus divisé contre lui-même. La maîtrise parfaite ne se reconnaît pas toujours à l'effort visible. Elle se reconnaît souvent à la paix avec laquelle la personne accomplit ce qu'elle sait être bon.

Mais la liberté blessée ne se guérit pas seule par décret intérieur. Le péché peut prendre la force d'une habitude, et l'habitude celle d'une servitude. La grâce devient alors libération véritable. Elle ne concurrence pas la volonté, ne lui vole pas son acte et ne lui substitue pas une causalité étrangère. Elle éclaire l'intelligence, redresse le désir, fortifie la volonté et donne à la personne de consentir elle-même. Dieu ne sauve pas l'Homme sans son consentement ; il sauve en lui donnant de consentir. Il ne fait pas le bien à sa place ; il le rend capable de vouloir et d'accomplir le bien comme son acte.

Cette délivrance intérieure est première, mais elle ne dématérialise pas l'Homme. Celui qui est libéré du péché ne devient pas une âme indifférente aux corps enchaînés. La grâce ne construit pas une citadelle invulnérable où le croyant pourrait sauver son intériorité

en abandonnant le monde à Pharaon. Elle produit une personne plus capable de vérité, donc plus capable de nommer le mensonge ; plus capable de fidélité, donc plus capable de résister à la peur ; plus capable de charité, donc moins capable de considérer la servitude d'autrui comme moralement étrangère à sa propre liberté.

L'oppression extérieure ne possède jamais la vérité de la personne. Elle peut capturer le corps, interdire le déplacement, extorquer le travail, imposer un silence, surveiller une relation, menacer un enfant, troubler la mémoire, briser le sommeil, mutiler la confiance et diminuer jusqu'à l'extrême les conditions psychologiques du consentement. Il ne faut jamais parler légèrement d'une intériorité que le bourreau ne pourrait atteindre. La torture peut briser. Le traumatisme peut envahir. Une volonté incarnée peut perdre presque toute maîtrise actuelle. Aucune accusation ne doit être portée contre la victime qui s'effondre sous ce que personne n'avait le droit de lui infliger.

Mais même lorsque l'exercice concret de la liberté est presque détruit, l'oppresseur ne devient pas propriétaire par nature. La victime n'est pas transformée en chose ; elle est une personne injustement empêchée d'agir comme sujet. La puissance du maître produit une défaite, non une métamorphose ontologique. Elle ne rend pas vrai son mensonge. Elle ne fait pas de l'injustice un droit. Elle ne crée pas une nature servile.

C'est pourquoi la liberté intérieure ne rend pas la chaîne acceptable. Elle la condamne. Si l'esclave était réellement une chose, il suffirait de bien l'entretenir. Parce qu'il demeure une personne, il doit être délivré. Son inviolabilité intérieure n'est pas une compensation offerte à celui que l'on refuse de libérer extérieurement ; elle est le principe même selon lequel la servitude apparaît comme contradiction de ce qu'il est.

Il fallait alors distinguer la dépendance de la servitude. Toute dépendance n'est pas esclavage. Toute obéissance n'est pas abdication. Toute autorité n'est pas tyrannie. Toute limite n'est pas oppression. L'Homme reçoit, apprend, sert, promet, coopère et obéit. Il ne devient pas plus humain en refusant toute relation ; il devient humain en entrant dans des relations qui respectent et développent sa causalité personnelle.

La loi juste limite la puissance de celui qui pourrait détruire la liberté du faible. L'autorité juste sert le bien commun, demeure limitée par le droit et accepte que ses décisions soient jugées selon une règle qui la dépasse. La promesse n'aliène pas nécessairement l'avenir ; elle peut donner à la liberté une unité dans le temps et rendre possibles les biens qui exigent la fidélité. Le service de Dieu n'est pas une forme religieuse de l'esclavage, parce que Dieu ne traite pas la créature comme un instrument destiné à combler son manque. Il lui donne l'être, l'intelligence et la fin par lesquels elle devient davantage elle-même. Servir Dieu libère précisément de l'idolâtrie de tous les maîtres créés.

La servitude commence lorsque la dépendance nie la conscience, supprime la responsabilité, totalise la compétence de l'autorité, rend la sortie matériellement impossible, transforme le sujet en instrument et soumet son bien à l'arbitraire d'un autre. Elle apparaît lorsque le parent entretient l'incapacité de l'enfant afin de le posséder, lorsque l'employeur traite le travailleur comme une ressource intégralement disponible, lorsque l'État prétend devenir la mesure de la vérité, lorsque le supérieur religieux utilise le nom de Dieu pour absorber la conscience, lorsque le conjoint transforme le lien en droit sur le corps, lorsque la technologie exploite la vulnérabilité afin de retenir, prévoir et conduire l'action. Aucune personne ne peut devenir la propriété d'une autre. Aucun contrat ne peut transformer une volonté en chose. Aucun vote ne peut donner à la majorité le droit de posséder une minorité. Aucune tradition ne peut rendre naturel ce qui contredit l'égale dignité. Aucun profit ne peut acheter l'Homme.

De cette vérité découle le droit de résister. La liberté ne donne pas seulement le pouvoir de se retirer intérieurement. Elle donne le pouvoir de dire non. Elle permet de fuir, de cacher celui qui est poursuivi, de rompre une coopération, de constituer un syndicat, d'organiser une grève, de désobéir à une loi criminelle, de protéger une victime, de neutraliser l'agresseur et, lorsque la tyrannie grave et prolongée ferme les recours ordinaires, de combattre les armes à la main.

Il faut le dire avec toute la force requise : l'opprimé n'est pas obligé de demeurer inoffensif pour rassurer celui qui l'opprime. Le maître ne possède pas le droit de fixer les seules méthodes par lesquelles

sa victime pourra demander sa liberté. Il ne peut armer la domination, contrôler la police, fermer les tribunaux, emprisonner les opposants, puis déclarer immorale toute force employée contre lui. La violence première ne disparaît pas parce qu'elle porte un uniforme, un sceau officiel ou le nom de l'ordre.

« Par tous les moyens nécessaires » exprime alors une détermination que la théologie ne doit pas mutiler. La liberté ne doit pas être réduite à une requête adressée au maître. La résistance peut être parole, droit, association, non-coopération, désobéissance, protection physique ou combat armé. Aucun moyen réellement nécessaire et juste ne doit être exclu par une morale fabriquée pour préserver le confort de l'oppresseur.

Mais nécessaire ne signifie pas imaginable, et combattre ne signifie pas devenir semblable au maître. La force qui arrête l'agresseur n'est pas la torture. La défense de l'innocent n'est pas le terrorisme. La destruction d'un appareil d'oppression n'est pas le massacre indiscriminé. La colère qui donne le courage de se lever n'est pas la haine qui veut l'anéantissement de l'autre comme personne.

La justice ne désarme donc pas le libérateur ; elle lui apprend ce qu'il combat. Il ne combat pas seulement un homme déterminé, mais le principe selon lequel un homme peut devenir le moyen absolu d'un autre. S'il emploie lui-même l'innocent comme instrument, s'il fait de la peur sa méthode, du mensonge son langage permanent, de la torture son outil et de l'obéissance aveugle sa discipline, il reproduit déjà le principe qu'il prétend détruire. Il a peut-être changé de camp ; il n'a pas encore changé de logique.

Une cause juste ne se prouve donc pas seulement par ce qu'elle promet, mais par le type d'Homme et d'institution qu'elle forme avant même la victoire. La justice future commence dans le traitement présent du prisonnier. La liberté future commence dans la possibilité présente de contester le chef. La vérité future commence dans le refus présent de fabriquer les faits. Le droit futur commence dans la limite imposée aujourd'hui à la puissance du mouvement.

La libération n'est pas le déplacement de la couronne d'un maître vers la tête d'un autre. Elle est la destruction du titre par lequel une personne prétend posséder son semblable. Elle n'est pas l'échange

des rôles entre esclaves et propriétaires ; elle est l'abolition de la relation de propriété humaine. Le peuple délivré n'est pas libre parce qu'il peut enfin dominer à son tour. Il est libre lorsqu'il construit un ordre dans lequel nul ne reçoit le droit de devenir Pharaon.

C'est ici que l'Exode rassemble toute la doctrine. Dieu ne dit pas seulement à Israël : demeure fidèle au fond de ton âme pendant que tes enfants sont broyés sous les corvées. Il ne lui enseigne pas à considérer les briques, les fouets et les morts comme des réalités extérieures à la vraie liberté. Il entend le cri. Il voit. Il connaît. Il descend. Il envoie. Et sa parole frappe le pouvoir politique dans sa prétention même : laisse partir mon peuple.

Cette parole ne demande pas à Pharaon d'adoucir les conditions de production. Elle ne lui demande pas d'accorder quelques espaces intérieurs aux esclaves. Elle lui retire son prétendu droit sur eux. Le peuple n'est pas à lui. Il ne possède ni leur corps, ni leur temps, ni leur culte, ni leur avenir. Toute la puissance de l'Égypte est jugée par cette simple vérité : ceux que tu tiens ne sont pas ta chose.

Puis Dieu parle au peuple libéré : souviens-toi que tu fus esclave. La mémoire de la souffrance n'est pas donnée pour bâtir une identité éternellement victimaire ni pour justifier les représailles. Elle devient limite imposée à la puissance nouvelle. Lorsque tu feras des lois, souviens-toi. Lorsque tu emploieras, souviens-toi. Lorsque tu jugeras l'étranger, souviens-toi. Lorsque tu prêteras, lorsque tu récolteras, lorsque tu commanderas, souviens-toi. Tu connais ce que signifie dépendre d'une volonté qui ne reconnaît plus en toi un sujet. Ne reproduis pas cette maison.

La mémoire devient alors institution. Elle devient repos. Le serviteur et la servante ne sont pas absorbés par la production ; leur temps ne peut appartenir intégralement au maître. Elle devient remise, parce que la dette ne doit pas se transformer indéfiniment en prise sur la personne. Elle devient affranchissement, parce que la dépendance ne doit pas être éternisée en nature. Elle devient don matériel, parce qu'une liberté juridique sans moyens de vivre peut reconduire immédiatement à la servitude. Elle devient protection de l'étranger et du faible, parce que la délivrance reçue oblige celui qui possède désormais du pouvoir.

L'accomplissement chrétien ne détruit pas ce mouvement ; il l'approfondit. Le Christ libère du péché, qui est le Pharaon intérieur par lequel l'Homme devient complice de sa propre servitude et capable d'asservir autrui. Il ne libère pas seulement de la peur d'un maître extérieur ; il libère du désir de devenir maître. Il délivre de la volonté de posséder, de la jouissance d'être obéi, de l'idolâtrie du pouvoir, de la haine qui veut inverser les rôles sans abolir la domination.

Cette libération intérieure produit des personnes capables de vérité. Elles ne confondent pas la parole officielle et le réel. Elles peuvent dire que la loi est injuste, que l'ordre est violence, que le contrat est exploitation, que l'obéissance demandée est complicité et que la paix célébrée est seulement le silence des vaincus.

Elle produit des personnes capables de résistance. Elles ne sont pas nécessairement invulnérables, toujours courageuses ou toujours victorieuses. Elles peuvent trembler, tomber et demander secours. Mais elles savent qu'aucune puissance terrestre n'est Dieu et qu'aucun commandement créé ne peut rendre le mal bon.

Elle produit des personnes capables de servir sans devenir serviles. Elles peuvent obéir dans la vérité, se donner par amour, tenir une promesse et participer à une œuvre commune sans livrer leur conscience à l'arbitraire.

Elle produit des personnes capables d'exercer l'autorité sans posséder. Elles comprennent que gouverner ne signifie pas absorber, qu'enseigner ne signifie pas fabriquer un double de soi, que soigner ne signifie pas confisquer la décision, que commander ne signifie pas exiger l'adoration. Leur pouvoir cherche à produire des sujets plus capables d'agir, non des dépendants plus faciles à contrôler.

Elle produit enfin des personnes capables de combattre sans adorer le combat. Elles savent que la force peut être nécessaire et que refuser de l'employer peut parfois abandonner l'innocent. Elles savent aussi que la victoire ne crée pas la justice, que l'ennemi ne perd pas sa nature humaine et que le mouvement libérateur doit lui-même être libéré de la volonté de maîtrise.

La grâce empêche ainsi le libérateur de devenir le nouveau Pharaon. Elle lui rappelle que sa puissance est reçue, que son intelligence est limitée, que sa cause ne le rend pas impeccable et

que celui qu'il délivre ne lui appartient pas. Le véritable libérateur accepte que la personne libérée puisse partir, choisir autrement, le contester et ne pas faire de lui son maître reconnaissant. Il veut rendre la causalité, non transférer la dépendance.

La liberté oblige donc envers autrui. Elle n'oblige pas chacun à accomplir toute œuvre, à combattre toute injustice par la même méthode ni à porter une responsabilité infinie. La vocation, la compétence, la proximité, les moyens, les devoirs déjà assumés et la prudence déterminent la forme de l'action. Mais l'impossibilité de tout accomplir ne donne jamais le droit de ne rien reconnaître. La finitude distribue les tâches ; elle n'absout pas l'indifférence.

Celui qui peut juger doit juger. Celui qui peut parler doit parler. Celui qui peut protéger doit protéger. Celui qui peut légiférer doit légiférer. Celui qui peut organiser doit organiser. Celui qui peut accueillir doit accueillir. Celui qui peut retirer une coopération injuste doit la retirer. Celui qui peut arrêter l'agresseur doit l'arrêter. Celui auquel la défense des autres est confiée ne peut transformer sa peur du conflit en vertu.

La liberté intérieure donne à ce combat son sujet : il faut une personne capable de jugement pour résister. La justice lui donne sa mesure : le combat doit rendre à chacun ce qui lui est dû et protéger l'innocent. La charité lui donne son extension : ma liberté ne se ferme pas sur ma sécurité, elle veut aussi le bien de mon frère. La prudence choisit les moyens : elle sait négocier, attendre, rompre, désobéir ou frapper selon ce que le bien demande réellement. L'espérance empêche d'adorer le succès : aucune victoire historique n'est le Royaume, et aucun échec ne rend inutile l'acte juste. La grâce garde le cœur du combattant : elle lui interdit de prendre pour libération la jouissance de dominer.

À l'esclave, il faut donc dire : tu n'es pas ce que ton maître prétend posséder. Tu n'as pas à prouver ta dignité par une résistance héroïque. Mais tu possèdes le droit de chercher la sortie, de demander secours, de fuir, de désobéir, de t'associer, de te défendre et de combattre.

Au maître, il faut dire : ta puissance ne produit aucun titre. La coutume, le contrat, le vote, la force ou la tradition ne changent pas la nature de celui que tu tiens. Sa liberté juge ton pouvoir avant même qu'il puisse te répondre.

Au témoin, il faut dire : ta paix intérieure ne vaut pas l'abandon de ton frère. Tu ne peux tout faire, mais tu dois cesser de prendre ton impuissance devant le monde entier comme prétexte devant l'acte précis qui dépend de toi.
Au libérateur, il faut dire : combats véritablement. Ne demande pas au maître la permission de te libérer. N'exclus pas par lâcheté la force réellement nécessaire. Mais ne laisse jamais la haine définir ce qui est nécessaire. L'innocent n'est pas ton arme, le prisonnier n'est pas ta chose, le mensonge n'est pas ta vérité, la torture n'est pas ta justice.
Au peuple délivré, il faut dire : souviens-toi de l'Égypte lorsque tu fais des lois. Ne transforme pas les souffrances reçues en droit de faire souffrir. Ne donne pas à tes chefs un pouvoir absolu parce qu'ils t'ont conduit hors de la servitude. Ne bâtis pas ta liberté sur un nouvel esclave.
À l'Église, il faut dire : n'annonce jamais une liberté qui laisserait intactes toutes les chaînes. Ne demande pas à la victime d'accepter sa croix lorsque cette parole protège celui qui la crucifie. Ne spiritualise pas l'Exode. Ne canonise pas l'obéissance sans conscience. Ne prêche pas la grâce en abandonnant les corps, les familles, les travailleurs, les prisonniers et les peuples à ceux qui les traitent comme des moyens.
À l'Homme, enfin, il faut dire : tu es libre en Dieu. Tu n'es pas libre parce que tu ne dépends de rien, mais parce que ta dépendance envers Dieu soustrait ton être à toute prétention humaine de possession absolue. Tu n'es pas libre parce que rien ne te limite, mais parce que la vérité, la justice et l'amour peuvent donner à ton acte une forme qui ne soit ni caprice ni servitude. Tu n'es pas libre seulement pour préserver au fond de toi un lieu que le maître ne posséderait pas. Tu es libre pour sortir, parler, agir, refuser, bâtir, protéger, combattre et délivrer.
Ne retourne pas volontairement sous le joug du péché. Ne livre pas ta conscience à un chef, à un parti, à un désir, à une peur, à un marché ou à une machine. Ne consens pas davantage à ce que ton frère soit traité comme une chose. Donne une forme extérieure, juridique, économique, sociale et politique à la vérité intérieure de la personne. Fais de la mémoire de ta délivrance une limite à ta puissance. Fais de ta liberté non un privilège, mais une

responsabilité. Fais de ton combat non une nouvelle maîtrise, mais l'abolition de toute prétention à posséder l'Homme.
La formule terminale de ce traité sera donc :
Le Christ t'a libéré : ne redeviens pas esclave, ne deviens jamais maître d'un Homme, et combats par tous les moyens nécessaires et justes afin que nul ne soit traité comme une chose.

Index synthétique

- **Quaestio I — Dieu est-il libre ?** — Oui, Dieu agit librement selon sa sagesse et sa bonté, sans contrainte ni dépendance extérieure.
- **Quaestio II — La liberté divine consiste-t-elle à pouvoir vouloir indifféremment n'importe quoi ?** — Non, la liberté divine n'est pas une indifférence arbitraire, mais l'action souveraine d'une volonté parfaitement sage et bonne.
- **Quaestio III — La nécessité par laquelle Dieu veut sa propre bonté abolit-elle sa liberté ?** — Non, Dieu veut nécessairement sa propre bonté sans contrainte, puisque cette nécessité procède de la perfection même de son être.
- **Quaestio IIII — Dieu veut-il librement ce qui est autre que lui ?** — Oui, Dieu veut librement les créatures, puisqu'aucune d'elles n'est nécessaire à sa perfection ou à sa béatitude.
- **Quaestio V — Un décret libre de Dieu peut-il être immuable et infaillible ?** — Oui, le décret divin est libre dans son origine et immuable dans son accomplissement.
- **Quaestio VI — Quelque chose de ce qui existe peut-il ne pas être causé par Dieu ?** — Non, toute réalité positive dépend de Dieu quant à son être, même lorsqu'elle procède véritablement de causes secondes.
- **Quaestio VII — La création est-elle donation de tout l'être plutôt que transformation d'une réalité préexistante ?** — Oui, créer signifie donner l'être tout entier sans présupposer une matière ou une réalité antérieure indépendante.
- **Quaestio VIII — Un être créé peut-il subsister sans être conservé par Dieu à chaque instant ?** — Non, toute créature dépend actuellement de Dieu pour continuer d'exister et d'exercer ses puissances.
- **Quaestio IX — La créature est-elle limitée par son**

essence plutôt que par un défaut de la donation divine ?— Oui, toute créature reçoit l'être selon une essence déterminée, et sa limitation appartient à sa condition créée.

- **Quaestio X — La limitation constitutive de la créature est-elle un mal ?** — Non, la finitude n'est pas un mal, mais la condition propre d'un être créé et déterminé.
- **Quaestio XI — Une créature limitée peut-elle exercer une causalité véritable dans un effet que Dieu cause tout entier ?** — Oui, Dieu cause l'effet comme Cause première tandis que la créature le produit réellement comme cause seconde.
- **Quaestio XII — Dieu gouverne-t-il chaque atome de l'univers ?** — Oui, rien n'échappe à la Providence divine, qui gouverne ordinairement les réalités par leurs natures, leurs lois et leurs causalités propres.
- **Quaestio XIII — Le hasard existe-t-il réellement dans un univers gouverné par la Providence divine ?** — Oui, le hasard existe relativement aux causes particulières, mais non comme puissance indépendante de l'ordre divin.
- **Quaestio XIIII — Dieu est-il cause du mal qu'il permet ?** — Non, Dieu cause l'être positif de l'acte, mais non le défaut moral qui procède de la créature défaillante.
- **Quaestio XV — L'Homme est-il réellement libre ?** — Oui, l'Homme est libre lorsqu'il agit à partir de son intelligence, de son jugement et de son consentement, malgré ses dépendances et ses conditionnements.
- **Quaestio XVI — La liberté exige-t-elle qu'un acte soit sans cause ?** — Non, un acte libre n'est pas sans cause ; il est causé d'une manière personnelle, rationnelle et volontaire.
- **Quaestio XVII — Le hasard peut-il rendre l'Homme libre ?** — Non, le hasard peut ouvrir plusieurs possibilités, mais il ne produit ni jugement, ni intention, ni responsabilité.

- **Quaestio XVIII — Les conditionnements corporels, biologiques, psychiques et sociaux abolissent-ils entièrement la liberté et l'imputabilité ?** — Non, ils peuvent diminuer ou parfois empêcher l'exercice de la liberté, mais ils ne suppriment pas nécessairement toute causalité personnelle.
- **Quaestio XIX — L'Homme peut-il être l'auteur de ses actes sans être l'auteur de lui-même ?** — Oui, l'Homme peut être la cause prochaine et personnelle de ses actes tout en recevant de Dieu son être et sa puissance d'agir.
- **Quaestio XX — La nécessité de vouloir la fin ultime abolit-elle le libre choix à l'égard des biens particuliers ?** — Non, la volonté tend nécessairement au bien et à la béatitude, mais demeure libre dans l'identification et l'ordination des biens particuliers.
- **Quaestio XXI — La possibilité de choisir le mal appartient-elle à la perfection de la liberté ?** — Non, la possibilité du mal manifeste la faillibilité de la volonté, tandis que la liberté parfaite adhère pleinement au bien.
- **Quaestio XXII — L'habitude peut-elle accroître ou détruire la liberté ?** — Oui, la vertu accroît la maîtrise de soi, tandis que le vice et l'addiction peuvent réduire progressivement la puissance de choisir.
- **Quaestio XXIII — La vérité restreint-elle la liberté ?** — Non, la vérité ne détruit pas la liberté, mais lui permet de choisir selon le réel plutôt que selon l'erreur ou la manipulation.
- **Quaestio XXIIII — Dieu peut-il mouvoir infailliblement la volonté de telle sorte que l'Homme se meuve néanmoins lui-même ?** — Oui, Dieu peut causer infailliblement un acte libre en donnant à la volonté de se déterminer elle-même selon son mode propre.
- **Quaestio XXV — La grâce peut-elle libérer infailliblement la volonté sans abolir son libre consentement ?**— Oui, la grâce ne consent pas à la place de l'Homme ; elle le guérit et lui donne de consentir

personnellement.

- **Quaestio XXVI — Un esclave privé de liberté extérieure peut-il demeurer intérieurement libre ?** — Oui, une capacité intérieure de jugement et de fidélité peut subsister sous la contrainte, même si elle peut être gravement blessée.
- **Quaestio XXVII — La possibilité de demeurer intérieurement libre rend-elle la servitude extérieure tolérable ?** — Non, la liberté intérieure de l'esclave manifeste précisément pourquoi sa servitude extérieure est contraire à sa dignité.
- **Quaestio XXVIII — Toute dépendance ou toute obéissance constitue-t-elle une servitude ?** — Non, la dépendance et l'obéissance peuvent être justes lorsqu'elles respectent la dignité, la conscience et le bien commun.
- **Quaestio XXIX — La libération d'une servitude injuste rend-elle licite n'importe quel moyen ?** — Non, une fin juste ne peut rendre licites le mensonge, la torture, le meurtre de l'innocent ou la transformation d'autrui en simple instrument.
- **Quaestio Ultima — La liberté oblige-t-elle à combattre toute servitude injuste ?** — Oui, la dignité de la personne oblige la victime, la communauté et les institutions à résister prudemment aux formes injustes de domination.

Bibliographie

Écriture sainte

- AELF, *La Bible. Traduction officielle liturgique*.

Conciles, Magistère et documents ecclésiaux

- QUATRIÈME CONCILE DU LATRAN, *Firmiter credimus*.
- QUATRIÈME CONCILE DU LATRAN, *Damnamus*.
- DEUXIÈME CONCILE D'ORANGE, *Canons du deuxième concile d'Orange*.
- CONCILE DE TRENTE, *Décret sur la justification*.
- CONCILE VATICAN I, *Dei Filius*, constitution dogmatique, 1870.
- CONCILE VATICAN II, *Dignitatis humanae*, déclaration sur la liberté religieuse, 1965.
- CONCILE VATICAN II, *Gaudium et spes*, constitution pastorale sur l'Église dans le monde de ce temps, 1965.
- ÉGLISE CATHOLIQUE, *Catéchisme de l'Église catholique*.
- JEAN-PAUL II, *Veritatis splendor*, lettre encyclique, 1993.
- CONGRÉGATION POUR LA DOCTRINE DE LA FOI, *Libertatis conscientia. Instruction sur la liberté chrétienne et la libération*, 1986.
- COMMISSION THÉOLOGIQUE INTERNATIONALE, *Mémoire et réconciliation : l'Église et les fautes du passé*, 2000.

Instruments de référence

- ALARCÓN, Enrique (éd.), *Corpus Thomisticum*, édition électronique des œuvres latines de Thomas d'Aquin.
- DENZINGER, Heinrich, et HÜNERMANN, Peter (éd.), *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*.

Pères de l'Église et auteurs chrétiens anciens

- IRÉNÉE DE LYON, *Adversus haereses*.
- AUGUSTIN D'HIPPONE, *Confessiones*.
- AUGUSTIN D'HIPPONE, *De civitate Dei*.
- AUGUSTIN D'HIPPONE, *De natura boni contra Manichaeos*.
- AUGUSTIN D'HIPPONE, *Enchiridion ad Laurentium de fide, spe et caritate*.
- AUGUSTIN D'HIPPONE, *De libero arbitrio*.
- AUGUSTIN D'HIPPONE, *De gratia et libero arbitrio*.
- AUGUSTIN D'HIPPONE, *De vera religione*.
- AUGUSTIN D'HIPPONE, *Contra mendacium*.
- BOÈCE, *De consolatione philosophiae*.
- GRÉGOIRE DE NYSSE, *Homélies sur l'Ecclésiaste*.
- JEAN CHRYSOSTOME, *Homélies sur l'épître aux Philippiens*.
- MAXIME LE CONFESSEUR, *Disputatio cum Pyrrho*.
- MAXIME LE CONFESSEUR, *Opuscula theologica et polemica*.
- THOMAS D'AQUIN, *Summa theologiae*, texte latin dans *Corpus Thomisticum*, éd. Enrique Alarcón.
- THOMAS D'AQUIN, *Summa contra Gentiles*, texte latin dans *Corpus Thomisticum*, éd. Enrique Alarcón.
- THOMAS D'AQUIN, *De ente et essentia*, texte latin dans *Corpus Thomisticum*, éd. Enrique Alarcón.
- THOMAS D'AQUIN, *Quaestiones disputatae de malo*, texte latin dans *Corpus Thomisticum*, éd. Enrique Alarcón.

Philosophie antique

- PLATON, *Euthyphron*.
- PLATON, *Gorgias*.
- PLATON, *Phèdre*.
- PLATON, *Philèbe*.
- PLATON, *République*.
- ARISTOTE, *Physique*.
- ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*.

- ÉPICURE, *Lettre à Ménécée*.
- LUCRÈCE, *De rerum natura*.
- ÉPICTÈTE, *Manuel*.
- PLOTIN, *Ennéades*, dans HENRY, Paul, et SCHWYZER, Hans-Rudolf (éd.), *Plotini Opera. Editio minor*, Oxford, 1964-1982.
- PLOTIN, *Ennéades*, trad. A. H. Armstrong, Loeb Classical Library, 1966-1988.

Sources juives

- *Talmud de Babylone*.
- *Pirqé Avot*.
- MAÏMONIDE, *Mishneh Torah*.
- MAÏMONIDE, *The Guide of the Perplexed*, trad. Shlomo Pines, 2 vol., Chicago, University of Chicago Press, 1963.
- MAÏMONIDE, *The Guide for the Perplexed*, trad. Michael Friedländer, 2e éd., 1904.
- KARELITZ, Avraham Yeshaya — Ḥazon Ish, *Emunah u-Bitachon* [*Foi et confiance*], texte hébreu vocalisé, *Otsar ha-Sefarim ha-Yehudi ha-Shitufi*, consultation du 21 juillet 2026.
- Sources islamiques
- AL-ĠAZĀLĪ, *Tahāfut al-falāsifa*, trad. Michael E. Marmura sous le titre *The Incoherence of the Philosophers*, 2e éd., Provo, Brigham Young University Press, 2000.
- AL-ĠAZĀLĪ, *al-Iqtiṣād fī l-iʿtiqād*, trad. Aladdin M. Yaqub sous le titre *Al-Ghazālī's Moderation in Belief*, Chicago, University of Chicago Press, 2013.

Philosophie contemporaine

- GUÉNON, René, *Les États multiples de l'être*.
- GUÉNON, René, *La Métaphysique orientale*.
- ANSCOMBE, G. E. M., *Intention*.
- CHISHOLM, Roderick M., « Human Freedom and the Self », *The Lindley Lecture*, 1964.
- FRANKFURT, Harry G., « Alternate Possibilities and Moral Responsibility », *The Journal of Philosophy*, vol. 66,

1969.

Pensée politique et libération

- MALCOLM X, discours au rassemblement fondateur de l'*Organization of Afro-American Unity*, 28 juin 1964.

Physique et neurosciences

- BELL, John S., « On the Einstein Podolsky Rosen Paradox », *Physics*, vol. 1, 1964.
- LIBET, Benjamin, et al., « Time of Conscious Intention to Act in Relation to Onset of Cerebral Activity », *Brain*, 1983.
- SOON, Chun Siong, et al., « Unconscious Determinants of Free Decisions in the Human Brain », *Nature Neuroscience*, 2008.
- SCHURGER, Aaron, SITT, Jacobo D., et DEHAENE, Stanislas, « An Accumulator Model for Spontaneous Neural Activity Prior to Self-Initiated Movement », *Proceedings of the National Academy of Sciences*, vol. 109, 2012.
- MAOZ, Uri, et al., « Neural Precursors of Decisions That Matter — An ERP Study of Deliberate and Arbitrary Choice », *eLife*, 2019.
- SCHURGER, Aaron, « What Is the Readiness Potential? », *Trends in Cognitive Sciences*, 2021.
- TRAVERS, Eoin, FRIEDEMANN, Maja, et HAGGARD, Patrick, « The Readiness Potential Reflects Planning-Based Expectation, Not Uncertainty, in the Timing of Action », *Cognitive Neuroscience*, 2021.

Études sur al-Ġazālī

- MARMURA, Michael E., « Al-Ghazālī's Second Causal Theory in the Seventeenth Discussion of His *Tahāfut*».
- MOAD, Omar Edward, « Al-Ghazali's Occasionalism and the Natures of Creatures ».
- ADAMSON, Peter, « Al-Ghazālī, Causality, and Knowledge ».